



# Jean-François Lyotard : penser la justice après la fin des grands récits

Thomas Vitet

## ► To cite this version:

Thomas Vitet. Jean-François Lyotard : penser la justice après la fin des grands récits. Philosophie. 2015. dumas-01223469

**HAL Id: dumas-01223469**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01223469>**

Submitted on 2 Nov 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thomas VITET  
Master 2, spécialité philosophie contemporaine

Jean-François Lyotard

Penser la justice après la fin des grands récits

Université Paris I Panthéon-Sorbonne, UFR 10

Année 2014-2015

Mémoire effectué sous la direction de M. Philippe Büttgen et M.  
Frédéric Fruteau de Laclos

*Merci à M. Büttgen et à M. Fruteau de Laclos pour leur écoute et leur disponibilité*  
*Merci à Méline pour ses conseils avisés, sa relecture patiente, et son soutien*  
*indéfectible tout au long de l'année*  
*Merci à la Mafia k'l fry pour la stimulation que leur musique m'a apportée*

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

*Le Différend* s'ouvre sur la mise en scène, en un sens presque théâtral, d'une plainte portée en un tribunal bien particulier, celui de l'histoire. Le plaignant, l'historien Robert Faurisson, estime avoir été trompé quant à l'existence des chambres à gaz. Son argument consiste à placer l'accusé face à un dilemme: soit l'accusé a bien vu l'une de ces chambres à gaz fonctionnant tel qu'il l'affirme (à savoir anéantissant des êtres humains), et il devrait être mort. Il ne peut donc pas témoigner. Soit il témoigne, et il n'a pas pu voir de chambre à gaz, et alors sa fonction n'est pas celle qu'il affirme, puisque sinon il serait mort et ne pourrait pas témoigner. L'accusé (c'est-à-dire non seulement tous les rescapés des camps d'extermination nazis, mais encore, par extension toutes les victimes de ces camps) se trouve ainsi en situation de *double-bind*, c'est-à-dire que les deux seules voies qui s'offrent à lui sont bouchées. Il doit alors prouver la réalité de ces chambres à gaz, mais les seuls moyens mis à sa disposition pour ce faire obéissent aux règles fixées par le tribunal et sont ceux du plaignant. Ils ne lui permettent donc pas d'administrer une telle preuve. En termes lyotardiens, l'accusé ne peut exprimer le dommage qu'il a subi dans le jeu de langage du tribunal, de sorte que ce dommage devient un tort, et l'accusé une victime.

Cette mise en scène révèle une série de problèmes qui traversent l'œuvre de Jean-François Lyotard, problèmes que nous aurons pour tâche de démêler. Le premier est celui du contexte de cette œuvre, au double sens du cadre théorique et conceptuel de l'entreprise philosophique de Lyotard, et du contexte historico-politique dans lequel ses écrits prennent place. Il s'agit, en premier lieu, de comprendre le différend comme un problème

---

<sup>1</sup>A l'origine, ce projet devait consister en l'éclaircissement du problème de la justice chez Lyotard, tel qu'il résulte de la fin des grands récits en tant qu'entreprises de fondation du juste. Il devait donc s'élaborer en deux temps, à savoir en premier lieu la description de la déconstruction lyotardienne de ces récits, de manière à en dégager les impératifs philosophiques et politiques qui s'adressent à la pensée de notre temps; et dans un second temps, la mise en lumière de la conception lyotardienne de la justice, telle qu'elle s'élabore à partir de ces impératifs. L'explicitation du premier moment, toutefois, s'est révélée si conséquente qu'il ne nous a pas été possible d'aborder le second. Nous avons donc dû nous limiter à montrer en quoi les conséquences de la fin des grands récits obligent Lyotard à élaborer une pensée neuve de la justice.

de langage, non pas en tant que réalité une et substantielle, mais en tant que multiplicité de jeux (d'emplois, mais le terme n'est pas bon, il faudra y revenir) de langage hétérogènes. Quant au contexte historico-politique, il semble s'annoncer à travers le refus d'une autorité transcendante permettant d'unifier ces différents jeux, de sorte qu'aucun de ces jeux ne pourrait prévaloir sur les autres afin de les exprimer tous. Il s'ensuit, et c'est le second problème, que ces jeux paraissent radicalement incommensurables, et donc séparés les uns des autres, en raison de l'absence de « grammaire commune », pour reprendre la formule de Gaëlle Bernard<sup>2</sup>, permettant de passer d'un jeu aux autres. Il en résulte le troisième problème, que l'exemple de différend ci-dessus rend manifeste, à savoir que le passage d'un jeu à l'autre semble poser problème, en ce qu'il ne pourrait se produire sans causer de conflit, de sorte qu'il y aurait une lutte perpétuelle des jeux de langage entre eux.

Il s'agira alors de comprendre pourquoi c'est dans ce cadre que peut émerger la question de la justice chez Lyotard. Plus précisément, il nous faudra comprendre comment l'entreprise de déconstruction des « grands récits » de la modernité opérée par l'auteur, parce qu'elle interdit tout recours à une autorité première servant de fondement aux discours, le conduit à la compréhension du langage comme étant le théâtre d'affrontements permanents, et rend ainsi possible, et même nécessaire, la question de la justice. Or, la bonne entente de cette question suppose l'éclaircissement du contexte théorique dans lequel cette question prend place, au premier sens de la méthode et des concepts principaux de Lyotard<sup>3</sup>. Ce contexte procède de ce que l'auteur s'inscrit dans le

---

<sup>2</sup>G. Bernard, « "A l'écart des intellectuels" : dérivés du prescriptif », in *Les transformateurs Lyotard*, Sens & Tonka, Paris, 2008, p.154.

<sup>3</sup>Comme l'a bien remarqué Michel Olivier dans « *Le différend*, ou la question de l'enchaînement », in *Les transformateurs Lyotard*, Op. Cit, la définition des concepts lyotardiens pose problème. D'une part, comme l'avait déjà noté Pascal, on ne peut exiger la définition des concepts premiers sans risquer de tomber dans la régression à l'infini. Et d'autre part, la description appartient à un genre de discours que Lyotard refuse de privilégier (p.206). Nous ne pouvons toutefois suivre complètement l'essai de définition proposé par l'auteur, car il ne nous paraît pas pleinement satisfaisant, notamment en raison de la confusion, pourtant prévenue par Lyotard (J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983, n°115), entre la présentation des instances comportées par une phrase et la situation des instances dans cette phrase : « Une phrase relève de tel ou tel régime selon son mode de présentation des univers de phrases, c'est-à-dire selon la façon dont

« tournant langagier » de la philosophie occidentale, plaçant pour ce faire sa pensée sous l'égide de Wittgenstein. Ainsi, pour Lyotard, la phrase est l'élément minimal, et pour cette raison indéfinissable, au sens où tout ce qui est – tout acte, tout événement, et, bien sûr, toute pensée et toute parole – n'existe que formulé par des phrases. Même douter de ces phrases suppose de formuler ce doute par d'autres phrases, de sorte que l'existence des phrases seule apparaît comme indubitable. Il n'y aurait ainsi aucune réalité extra-langagière, par quoi semble se manifester une ontologie purement langagière. Cette ontologie s'articule grâce aux concepts d'univers de phrase et de régime de phrase. Le premier apparaît comme la présentation, au sens de rendre présent dans le langage, des instances discursives comportées par la phrase. Ces instances sont au nombre de quatre, à savoir le destinataire (ce qui parle), le destinataire (ce à qui ou à quoi la phrase est adressée), le référent (ce dont on parle) et le sens (ce que l'on dit du référent). N'importe quel objet peut occuper chacune de ces instances. Toutefois, ces instances, ainsi présentées par l'univers de la phrase, ne peuvent être pleinement déterminées. Il leur manque d'être situées les unes par rapport aux autres. C'est précisément cette situation des instances qui apparaît avec la détermination du régime de la phrase. Ce dernier désigne le ou les modes de relation des instances entre elles en mettant l'accent sur l'une de ces instances. Ainsi, pour une phrase de régime descriptif, l'accent est mis sur l'instance référent, tandis que pour une phrase de régime interrogatif, l'accent est mis sur le destinataire. Ce faisant, le régime de phrase détermine les règles auxquelles la phrase obéit, mais il n'est rendu manifeste que dans une seconde phrase enchaînée sur la première. Le régime d'une phrase seule, en effet, reste indéterminé tant qu'une autre n'a pas été enchaînée sur elle, de manière à révéler le mode de relation des instances qu'elle met en

---

destinateur et destinataire, référent et sens entretient certaines relations » (M. Olivier « Le différend, ou la question de l'enchaînement », *Loc. Cit.*, p.207). Or, cela correspond à la définition de la situation des instances, qui est « qu'au sein d'un univers présenté par une phrase des relations indiquées par la forme des phrases qui enchaînent sur elle [...] mettent les instances en relation les unes avec les autres » (J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit.*, n°115). La présentation des instances, elle, définit l'univers de la phrase, c'est-à-dire les instances qu'elle comporte (*Ibid*).

œuvre. Cependant, et Lyotard ne cesse de le rappeler, si « enchaîner est nécessaire », « un enchaînement ne l'est pas »<sup>4</sup>. La phrase seule ne peut préfigurer celle qui sera enchaînée sur elle, puisqu'il existe un nombre indéfini d'enchaînements possibles. Bien plus, quand bien même certains enchaînements seraient plus pertinents que d'autres selon le régime apparent de la première, d'autres peuvent instituer une pertinence nouvelle selon un autre régime de phrase. Il s'ensuit que c'est la seconde phrase qui détermine le régime de la première. Ainsi, il n'y a qu'au sein d'une série de phrases enchaînées que le régime de chacune d'elle peut être pleinement déterminé. Toutefois, il manque pour ce faire une règle d'enchaînement pour ordonner ces phrases. C'est à ce niveau qu'intervient le concept de genre de discours. Le genre du discours, en effet, est ce qui va instaurer une relative stabilité à l'enchaînement des phrases (relative car il est toujours possible de passer d'un genre à un autre) en organisant la série selon une finalité particulière : l'établissement du référent pour le genre cognitif, la séduction pour le genre rhétorique, et ainsi de suite. Ce concept, qui n'intervient chez Lyotard qu'avec *Le Différend*, remplace et reprend celui de jeu de langage qui se trouvait dans les œuvres antérieures. Si le jeu de langage définit bien l'ordonnance d'un discours en fonction d'un but et détermine une relation pragmatique entre les instances, l'auteur suspectait déjà lors de ses entretiens avec J.-L Thébaud que ces entités étaient probablement « beaucoup trop grosses »<sup>5</sup>. Néanmoins, une raison plus profonde à ce changement de terminologie semble être que la notion de jeu suppose l'accent mis sur les joueurs, c'est-à-dire les hommes, de sorte que la pragmatique se révèle en dernière instance un anthropocentrisme, ce qui est radicalement rejeté dans *Le différend*. Ainsi, ces régimes de phrase et ces genres de discours, dans la mesure où ils obéissent à des règles qui leur sont propres et, pour les seconds, assignent une finalité particulière au discours, se révèlent radicalement hétérogènes les uns aux autres. Ce faisant, il paraît impossible de traduire un régime dans un autre ou de passer

---

<sup>4</sup> J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit, n°136.

<sup>5</sup> J.-F. Lyotard et J.-L Thébaud, *Au Juste*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1979, réédition 2006, p.115.

d'un genre de discours à un autre sans faire de tort à l'une des deux parties en présence. Le tort, en effet se présente comme la souffrance d'une phrase ne parvenant pas à être phrasée, puisque les moyens pour l'être lui sont refusés. Cette phrase devient alors une victime. Ainsi, enchaîner deux genres de discours hétérogènes constitue un tort pour l'un d'eux au moins, en ce qu'il est rabattu sur l'autre, de sorte que sa finalité et les enchaînements qu'il appelle sont effacés au profit de l'autre. C'est un tel conflit que l'auteur nomme différend, à savoir « la nécessité que le juge soit partie »<sup>6</sup>. Ainsi, le règne des phrases serait celui d'un conflit généralisé entre régimes et genres de discours hétérogènes et inconciliables. C'est pour remédier à cette situation que la modernité philosophique, les Lumières d'un côté et l'Idéalisme allemand de l'autre, a institué des grands récits englobants, discours dont la référence est l'ensemble des genres de discours, permettant de légitimer ces différents genres et leurs enchaînement en leur assignant une finalité unique. L'ensemble des genres hétérogènes se trouvant de ce fait subordonné à l'un seulement de ces genres, le genre cognitif, afin de les unifier en une totalité homogène.

Cependant, en subordonnant de la sorte tous les genres de discours au seul genre cognitif, ces métarécits ne reconduisent-ils pas le différend en instaurant de nouveau un tribunal unique pour des phrases ne parlant pas le même idiome? Un tribunal qui, de surcroît impose à toutes l'idiome d'une seule des parties en présence? L'institution d'un métarécit constituerait ainsi un différend généralisé vis-à-vis de tous les genres de discours opposés à celui-là seul qu'entend faire valoir un tel récit. Et, dans la mesure où il viserait à rendre tous ces genres et ces régimes homogènes entre eux, ce récit n'effacerait-il pas la singularité propre à chacun de ces genres et régimes? De sorte que non seulement il interdirait à tout discours de faire valoir son propre idiome contre celui du tribunal représenté par ce récit, mais qu'il lui interdirait encore de parler cet idiome

---

<sup>6</sup> *Le Différend, Op. Cit.*, « Problème », p.10.



pour lui-même en lui ôtant la possibilité d'avoir son enjeu et ses règles propres, niant ainsi sa spécificité. Un tel métarécit serait dès lors à l'origine non seulement d'un différend généralisé, mais en outre d'un différend fondamental et *a priori* à l'encontre des genres non-cognitif de discours. Enfin, dans la mesure où la fonction d'un métarécit est de légitimer les genres de discours qu'il prétend unifier, ne doit-il pas lui-même faire valoir une légitimité indiscutable. Or, cela ne revient-il pas à s'investir d'une autorité, à revendiquer un privilège de l'intellectuel? Cette autorité, en tant qu'elle fait souffrir un tort à tous les genres de discours, ne serait-elle pas un autoritarisme, une « terreur théorique »<sup>7</sup> imposée à la multiplicité des genres de discours et à sa nature conflictuelle? Il faudra donc examiner attentivement la critique lyotardienne de cette posture d'autorité de l'intellectuel et le lien qui l'unit à la terreur. Toutefois, si l'autorité unificatrice du métarécit est rejetée, ne devrait-il pas alors s'ensuivre un conflit généralisé des genres de discours? Cela ne conduirait-il pas une multiplication sans fin des différends, faisant du langage le théâtre d'une « guerre civile »<sup>8</sup>? Pire, ne se retrouverait-on pas alors privé de tout critère pour appuyer son jugement et arbitrer ainsi les conflits? Il n'y aurait en ce cas aucun moyen de résoudre les différends, et cette situation semblerait tout aussi peu enviable que la première. Ne faudrait-il pas alors chercher une nouvelle assise commune pour la justice? Le consensus ne pourrait-il pas servir de critère de jugement, en permettant de ne considérer légitime que celle des parties en présence qui a été reconnue comme telle par tous? Mais le critère du consensus paraît ne pas contenir intrinsèquement la justice de ses prescriptions, et ne permet pas de ce fait de discriminer les prescriptions justes de celles qui ne le sont pas. La législation nazie en témoigne suffisamment. De plus,

---

<sup>7</sup>J.-F. Lyotard, « Apathie dans la théorie », in *Rudiments païens*, Klincksieck, Paris, 2011, p.19.

<sup>8</sup>J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », in *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985. Colloque de Cerisy 1982. Textes de J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, p.236. Nous nous appuyons beaucoup sur ce texte, bien que sa date de publication excède la période étudiée, qui s'étend de *Au juste* au *Différend*. Il y a à cela deux raisons. D'une part, il s'agit d'une conférence prononcée avant la publication du *Différend*, ce pourquoi il nous semble faire malgré tout partie de ladite période. D'autre part et surtout, l'enjeu de ce texte, la guerre des phrases, et le traitement qui en est proposé revêtent une importance capitale pour la présente étude.

le consensus seul semble interdire toute création, en ce qu'il s'agit toujours de bouleverser ce qui était précédemment admis par tous. Enfin – et c'est le plus important, Gerald Sfez à raison de le souligner<sup>9</sup> – le différend se présente aussi comme un conflit entre deux parties d'une égale légitimité. Il ne peut donc être question de légitimer l'une des parties à l'exception de l'autre. Mais alors comment juger pour départager les phrases en conflit? Comment établir la part de légitimité qui convient respectivement à chacune de ces phrases? N'est-il pas possible de faire état du tort subi par les phrases? Et, si la justice consiste précisément à témoigner de ce tort, à obtenir réparation pour les victimes, l'absence de critères pour juger ne rend-elle pas impossible toute pensée de la justice dans les termes de l'agonistique langagière? En effet, si d'une part le recours à une autorité surplombante est proscrit pour déterminer des critères universaux de jugement, et si d'autre part le consensus, l'accord commun sur les règles de jugement, ne permet pas de déterminer la justice du jugement, alors il semble qu'il ne puisse y avoir de règles pour le jugement. Il devrait alors s'ensuivre l'impossibilité de juger, et donc de faire valoir une justice. A moins qu'une conception probe et critique de la justice suppose précisément de penser la possibilité de juger non-dogmatiquement, c'est-à-dire sans critères universaux prédéterminés. Dès lors, la guerre des phrases que révèle le contexte postmoderne d'effondrement de l'horizon consensuel incarné par les grands récits de la modernité conduit-elle à un relativisme cynique rejetant toute notion d'entente au profit de la loi du plus fort, ou bien n'est-elle pas plutôt la condition de possibilité d'une pensée réellement exigeante de la justice?

Il s'agira alors, en premier lieu, de s'interroger sur la nature du concept de différend pour comprendre, en un second temps, comment il permet d'éclairer rétrospectivement la problématique lyotardienne de la fin des grands récits fondateurs de la modernité, de manière à saisir les impératifs éthiques, politiques, et philosophiques que leur déclin

---

<sup>9</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, Michalon, Paris, 2007, p.19.

amène à la pensée de notre temps. Il sera ainsi possible de déterminer le contexte politique et méthodologique de l'auteur, l'éclatement des jeux de langage, comme un certain anarchisme<sup>10</sup>. Il conviendra alors de considérer dans un dernier temps le problème de la justice sous l'angle de l'hétérogénéité radicale de ces jeux, pour comprendre la pensée de la guerre des phrases qui résulte d'une telle perspective. La notion de guerre ainsi dégagée devra être soigneusement distinguée de ce que Lyotard nomme la terreur, concept qu'il faudra aussi interroger. Cela permettra de comprendre comment l'opposition entre, d'une part, la guerre comme positivité du rapport entre les jeux de langage, et, d'autre part, le souci majeur de Lyotard de penser la justice aboutit à une compréhension du conflit en termes de différend.

---

<sup>10</sup>Nous reprenons ce terme à N. Curtis, *Against autonomy. Lyotard, judgement and action*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2001, pp.186-205. Cette étude a le grand mérite d'avoir rapproché les pensées de Lyotard et de Schürmann, ce qui, à notre connaissance, n'a pas encore été fait. Une analyse comparée de ces deux auteurs mériterait pourtant un travail approfondi, tant du point de vue de ce qui les rapproche que de ce qui les oppose. Nous pouvons en donner ici quelques-uns des traits principaux : le lien constant, chez les deux auteurs, entre discours philosophique et pratique politique; une entreprise de déconstructions des principes propres à chaque époque de la pensée, et plus particulièrement de l'époque moderne, quoique de manière fort différente (cf à ce propos la critique adressée par Schürmann à Lyotard dans l'introduction de *Des hégémonies brisées*); l'affirmation d'une spécificité irréductible de l'époque contemporaine (postmoderne) par rapport à toutes les époques antérieures; et enfin le souci, constant chez le philosophe allemand, plus diffus chez le penseur du différend, de la question de la présence.

## I. Logique du différend

Ainsi, le concept de différend, central dans l'œuvre de Lyotard, apparaît dans l'ouvrage éponyme de 1983, et se révèle déterminant pour saisir la conception lyotardienne de la justice dans la période qui nous occupe. Le différend désigne à première vue « un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui [ne peut] être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations »<sup>11</sup>. Il s'agirait alors d'un concept permettant de poser le problème du conflit, c'est-à-dire du dissensus, de l'opposition, en termes de légitimité. Tout conflit devrait donc être compris comme conflit de légitimité. Or, ce problème ne semble pouvoir être résolu que par l'édification de « règles » permettant de juger, c'est-à-dire de rendre un verdict quant à la légitimité des parties en présence. En ce sens, la cadre de la pensée du différend semble être celui du droit. Résoudre équitablement un conflit reviendrait donc à évaluer la légitimité de chacune des parties en présence à partir d'une même règle, afin de donner gain de cause à la partie légitime. *A contrario*, le différend serait le concept juridique permettant de rendre compte des cas où le conflit ne peut être résolu, c'est-à-dire ceux dans lesquels la légitimité de chacune des parties ne peut être évaluée selon la même règle que celle de la (ou des) autre(s). Toutefois, ce concept semble également comporter un versant éthique, en tant qu'il se trouve associé à celui de tort. Un tort, en effet, est ce qui « résulte du fait que les règles du genre de discours selon lesquelles on juge ne sont pas celles du ou des genres de discours jugé/s »<sup>12</sup>. Ainsi, le tort désigne le cas où un verdict est rendu à la faveur d'une des parties en niant le différend inhérent au conflit. Ce faisant, la partie qui se voit infligée un tort subirait « un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage »<sup>13</sup>. En effet, une partie devient victime lorsque

---

<sup>11</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit*, notice *Titre*.

<sup>12</sup>*Ibid.*

<sup>13</sup>*Ibid*, n°7.

non seulement elle subit un dommage, c'est-à-dire que sa légitimité se voit offensée, mais encore qu'elle subit un tort, c'est-à-dire qu'elle n'a aucun moyen de faire reconnaître l'offense qui lui a été faite, que sa légitimité ne peut être reconnue. De cette situation de tort résulte une souffrance. Le concept de différend semble donc comporter deux versants, l'un juridique, l'autre éthique. Or, cette ambivalence semble être le moteur de la critique éthique et politique opérée par l'auteur. En effet, le terme de critique doit ici s'entendre en deux sens. D'une part, il apparaît comme le pivot autour duquel Lyotard peut initier – poursuivant le geste kantien – la séparation des domaines de légitimité entre les discours. C'est le versant juridique, qui statue sur la légitimité des parties en présence. Mais d'autre part, ce concept paraît être l'opérateur principal de l'entreprise de déconstruction de la modernité qui traverse *Le différend*, dans la mesure où c'est la mise en lumière des torts infligés à certains genres de discours par les grands récits de la modernité qui rend leur critique nécessaire. C'est le versant éthique. Cette ambivalence pose toutefois problème. En effet, le rapport du concept de différend à celui de tort paraît équivoque. Le différend désigne-t-il une situation dans laquelle l'une au moins des parties est victime d'un tort, ou bien le tort ne résulte-t-il pas plutôt d'une situation dans laquelle le différend est nié? Pis encore, un problème éthique peut-il être résolu dans un cadre juridique? Ne sont-ce pas là deux genres de discours hétérogènes, celui du droit et celui du devoir? Il s'agira alors de démêler ces problèmes en considérant, dans un premier temps, les trois cas exemplaires de différend analysés par Lyotard, le différend ontologique, la Shoah, et le salariat. Cela permettra de clarifier, en un second temps, la définition et la portée opératoire de ce concept.

### 1. Le différend ontologique

L'entreprise lyotardienne de déconstruction des grands récits de la modernité repose sur les concepts de différend et de tort, du fait qu'ils rendent possibles une mise en

question des discours en termes de légitimité. Néanmoins, ce n'est que sur le fond de l'ontologie lyotardienne des phrases que ces concepts peuvent émerger. La phrase, en effet, apparaît, dans sa factualité, comme le seul élément de réalité, en tant qu'elle positionne les différentes instances dans l'univers qu'elle ouvre. Ainsi, non seulement tout ce qui est est phrase, mais encore seul ce qui est phrase est. C'est alors au niveau de la survenue des phrases que doivent s'élaborer les concepts de différend et de tort. Toutefois, si la phrase est la première réalité, elle n'obéit pas au paradigme métaphysique de la présence pleine et entière. Il n'y a donc pas de phrase absolue dont les autres seraient des copies, ou de première phrase qui ordonnerait les suivantes. Il n'y a que le fait de la phrase, son occurrence. Chaque phrase est singulière et survient, pour la première fois, entre d'autres phrases passées et d'autres phrases futures. L'Être se résout en un « *il y a* », il est de l'ordre de la pure factualité<sup>14</sup>. Il relève, selon la belle expression de G. Sfez, « de la pulsation d'événements, de ce qui arrive, de tout ce qui tombe »<sup>15</sup>. Cependant, si l'Être, c'est-à-dire la phrase, est un pur fait, son occurrence paraît ne jamais pouvoir être déterminée. Elle ne peut qu'être soumise à une stricte contingence. Si seule est la phrase singulière actuelle, sa venue, précisément parce qu'elle est un fait, ne peut être déterminée. Lyotard ne cesse, en effet, de nous le rappeler, si « enchaîner est nécessaire, comment enchaîner ne l'est pas »<sup>16</sup>. Que des phrases surviennent ne peut qu'être nécessaire, dans la mesure où il est impossible que le mouvement de l'Être s'arrête. Mais que ce qui est soit tel qu'il est, en revanche, cela est contingent. L'« *il y a* » de la phrase devient alors un « *Arrive-t-il ?* », qui marque l'imprévisible de la contingence à laquelle est suspendue l'occurrence de la phrase. Il s'ensuit une ouverture radicale du possible dans l'ontologie de Lyotard, puisque toute phrase peut toujours survenir. Néanmoins, lorsque l'une d'elle survient, elle est la seule phrase actuelle, et interdit de ce fait toutes celles qui étaient possibles. Comme le

---

<sup>14</sup>*Ibid*, n°131.

<sup>15</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, Op. Cit*, p.35.

<sup>16</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend, Op. Cit*, n°102.

relève l'auteur de *La partie civile*, un différend survient à chaque occurrence de phrase, dans la mesure où toute phrase possible est aussi légitime que la phrase actuelle pour survenir. Or, la légitimité des autres phrases se voit refoulée par la survenue de la phrase actuelle. Il en résulte un tort conséquent pour ces phrases, dans la mesure où « il ne peut y avoir de témoignage de cette néantisation. On ne peut témoigner de ce qui n'a pu arriver »<sup>17</sup>. Bien que liés, le tort et le différend se distinguent. Ce dernier, en effet, désigne la situation de conflit dans laquelle toutes les phrases en concurrence sont également légitimes. Il s'agit donc bien d'une notion juridique, permettant d'analyser des problèmes de droit. Quant au tort, s'il s'applique à la même situation, il en désigne plutôt la conséquence. Il désigne alors le fait que seule l'une de ces phrases survienne actuellement, d'où résulte l'impossibilité pour les phrases restées dans le néant de parvenir à se faire entendre. C'est ce qui définit ces phrases comme « en souffrance », ce qui pose le concept de tort comme une notion éthique. Il s'agit ainsi d'un tort universel, dans la mesure où il touche le possible lui-même<sup>18</sup>. Le différend, dès lors, paraît désigner l'état de conflit qui règne entre parties légitimes en raison de leur hétérogénéité, tandis que le tort, qui désigne l'imposition du silence, paraît en être le revers. Toutefois, comme le remarque A. Gualandi, ce premier différend, précisément parce qu'il est universel et touche à la nature même de l'Être, se résorbe de lui-même dans l'enchaînement des phrases et « ne laisse normalement pas de trace »<sup>19</sup>. Puisque ce différend est la condition *sine qua non* de l'enchaînement des phrases et que ce dernier est le mouvement même de l'Être, il se révèle constitutif de l'Être, de sorte que ce n'est que sur le fond de ce différend que peut émerger l'« *Arrive-t-il?* ». Le tort ontologique s'efface donc dans la mesure où il rend possible l'occurrence de toute phrase. Le différend semble alors inséparable du tort, mais la nature de leur rapport reste à éclaircir. Or, cela ne semble pouvoir ressortir que de l'analyse d'un cas de différend dont

---

<sup>17</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, Op. Cit*, p.37.

<sup>18</sup>*Ibid.*

<sup>19</sup>A. Gualandi, *Lyotard*, Perrin, coll. Tempus philo, Paris, 2009, p.88.

l'effacement est impossible. C'est pourquoi il importe de saisir l'usage de ces concepts dans l'analyse lyotardienne de la Shoah.

## 2. La Shoah ou l'anéantissement

Le génocide nazi, comme cas-limite, fait figure d'expérience emblématique pour saisir les contours du concept de différend. En effet, il semble bien à première vue qu'il y ait, entre la phrase nazie et la phrase juive, un conflit de légitimité d'où procéderait un tort fait à cette dernière, en raison de l'auto-légitimation propre à la première. En réalité – nous aurons l'occasion d'y revenir<sup>20</sup> –, il ne peut en être ainsi. La phrase juive et la phrase du SS ne peuvent se trouver dans une situation de conflit de légitimité, parce qu'elles n'entretiennent aucun rapport entre elles :

« Entre le SS et le juif, il n'y a même pas de différend, parce qu'il n'y a même pas un idiome commun (celui d'un tribunal) dans lequel un dommage au moins pourrait être formulé, serait-ce à la place d'un tort »<sup>21</sup>.

La phrase SS ne peut jamais s'adresser au juif, dans la mesure où elle vise non seulement à nier son existence, mais encore le fait qu'il ait pu exister. En conséquence, la phrase juive ne peut jamais s'adresser au SS parce que son existence ne peut être reconnue. Il s'ensuit une délégitimation totale de chacune de ces deux phrases, de sorte qu'il ne peut y avoir de différend. L'enchaînement ne peut plus être relancé, il est tout bonnement suspendu. Il s'agit, purement et simplement, d'un anéantissement. Le tort qui en procède, dont est victime le prisonnier des camps, ne peut pour cette raison jamais être réparé, il s'agit d'un tort absolu, ineffaçable, irréductible. Il apparaît donc qu'un tort est possible sans qu'il résulte d'un différend, c'est le tort absolu, de sorte que ces deux concepts semblent pouvoir se disjoindre. Cela nous permet de comprendre, en creux, que pour qu'il y ait différend, il faut qu'il y ait un idiome commun entre les parties en présence qui

---

<sup>20</sup>Cf *Infra*, II. 1, c.

<sup>21</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit.*, n° 160.



permette de juger de leurs légitimités respectives. Il faut en outre que l'enchaînement des phrases ne soit pas suspendu, mais qu'au contraire il soit susceptible d'être relancé. Le différend s'oppose donc à l'anéantissement car ce qui est passé sous silence dans un différend est toujours susceptible d'être l'objet d'une seconde phrase à venir. Le tort, quand il résulte d'un différend effectif, doit se trouver dans une situation intermédiaire entre l'effacement pur et simple (différend ontologique) d'un côté et l'irréparable (anéantissement) de l'autre. Ce n'est alors pas la situation d'anéantissement elle-même qui peut permettre de saisir la nature du tort ordinaire, mais peut-être davantage la question de la reconnaissance du statut de ses victimes.

Si la situation d'anéantissement, telle qu'elle apparaît avec les camps d'extermination nazis, ne peut proprement être comprise comme une situation de différend, la question de la reconnaissance de cette situation semble, pour Lyotard, propre à l'usage de ce concept. Le premier cas de différend présenté dans l'ouvrage de 1983 est représenté par la confrontation du discours négationniste de Robert Faurisson face au silence des anciens déportés. Ce qui se joue dans cette confrontation est la difficulté, pour les victimes, de faire état du tort qu'elles subissent. Ces dernières, en effet, se trouvent prises par deux fois dans un *double-bind* qui interdit la reconnaissance de leurs souffrances. Ainsi, la formalisation lyotardienne du discours de l'historien révèle, sous forme d'alternative, l'aporie dans laquelle ce discours installe les victimes. En partant du postulat que les chambres à gaz étaient faites pour exterminer quiconque s'y trouvait confronté, tout individu prétendant témoigner de leur existence se voit pris dans un dilemme insoutenable : soit il a réellement vu une chambre à gaz, et en ce cas il devrait être mort, et ne peut donc témoigner; soit il est vivant et n'a donc pas pu réellement voir une chose telle qu'une chambre à gaz<sup>22</sup>. Cette aporie se trouve reconduite par le second dilemme imposé à la victime. Si, d'une part, une personne est bien une victime et souffre donc d'un

---

<sup>22</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°1-2.

tort, et si d'autre part le propre du tort est de ne pouvoir, dans la situation actuelle, être mis en phrase sans redevenir aussitôt un dommage, et donc être nié comme tort, alors soit le plaignant est bien une victime, et il ne peut donc témoigner, soit il peut témoigner, et alors il cesse d'être une victime, de sorte que sa plainte n'a plus court<sup>23</sup>. Dans chaque cas, la plainte est impossible, de sorte que la reconnaissance du tort l'est également. Or, c'est précisément ce trait qui définit le tort, à savoir « un dommage *accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage* (nous soulignons) »<sup>24</sup>. Le tort se distingue donc de tout autre préjudice en ce que la souffrance qu'il cause résulte moins du dommage que de l'impossibilité de prouver que ce dommage a effectivement eu lieu. C'est l'impossibilité de se faire entendre qui définit le tort. C'est en cela qu'il se distingue du dommage, objet du litige, qui est à lui-seul le préjudice subi et se trouve pour cette raison attestable. Une fois le tort cerné, en quoi consiste le différend dans cette situation? Le nerf de ce conflit paraît indiqué dans la confrontation entre la situation de tort (ne pas pouvoir prouver le dommage subi) et le discours négationniste (si le préjudice ne peut être prouvé, alors il n'existe pas). Dans les deux cas, le problème manifeste est celui de l'attestation de la preuve. Or, il apparaît que tandis qu'il est de la nature d'une des parties de ne pouvoir s'articuler dans le genre de discours ordonné par l'administration de preuves, le genre cognitif, la seconde partie se meut volontairement dans ce genre à l'exclusion de tout autre. L'existence des chambres à gaz ne peut être niée que parce que les tenants de cette position subordonnent cette existence à la seule attestation empirique de leur réalité, ce qui, par définition, est impossible, puisque toutes les preuves ont été détruites. La posture négationniste se révèle alors strictement « positiviste »<sup>25</sup>. Cependant, il ne s'ensuit pas, tant s'en faut, que l'existence des chambres à gaz ne puisse pas être établie. Mais elle ne peut être établie que dans un autre genre de discours, celui du sentiment, qu'appelle le

---

<sup>23</sup>*Ibid*, n°8.

<sup>24</sup>*Ibid*.

<sup>25</sup>A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit*, p.90.

silence de la victime<sup>26</sup>. Le discours négationniste apparaît donc proprement totalitaire, dans la mesure où il ne reconnaît de légitimité qu'à son discours, à l'exclusion de tout autre. Or, c'est d'une telle attitude totalitaire que paraît résulter le tort<sup>27</sup>. Ainsi, si le discours négationniste peut tirer une légitimité du fait qu'il suit strictement les règles du genre de discours qui est le sien, il ne peut être accepté dans la mesure où il nie la légitimité des autres genres de discours qui permettent, à leur manière, d'établir une réalité, quoi qu'indirectement et sans la prouver par les processus d'établissement de la preuve propres au discours positiviste. Comme l'a très justement remarqué G. Sfez, la solution apportée par Lyotard au problème de la reconnaissance du tort fait aux victimes de la Shoah « relève d'une des formes du criticisme », au sens kantien du terme, à savoir la distinction des domaines de légitimité<sup>28</sup>. Il nous est alors possible de comprendre à nouveaux frais le concept de différend comme la situation de conflit entre instances également légitimes, résultant de la différence de leurs idiomes, dans laquelle l'une (au moins) d'elles n'a pas voix au chapitre car sa (leur) légitimité se voit niée, l'idiome du tribunal étant celui de la partie dominante. Toutefois, dans la mesure où la reconnaissance du différend conduit à mettre en lumière la différence des idiomes en présence, elle paraît être la condition de la reconnaissance du tort. De nouveau, le différend paraît se démarquer du tort – dans les cas où ils sont tous deux liés –, dans la mesure où, s'il en est la cause, il est aussi l'outil conceptuel qui permet de faire droit au tort. Il permet, en tant que concept juridique, d'établir la légitimité de la (ou des) partie(s) lésée(s). Le concept de différend peut-il alors être l'occasion de la réparation du tort? Et la réponse à cette question ne nécessite-t-elle pas un repositionnement éthique du problème? Cela devra s'éclairer avec la présentation du cas le plus à même, parce que le plus ordinaire, d'éclairer

---

<sup>26</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit*, n°93. Cf également G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, *Op. Cit*, pp67-87.

<sup>27</sup>Nous aurons l'occasion de revenir sur la notion de totalitarisme selon Lyotard, Cf en particulier *Infra*, II.1.b, II.3, et II.4.

<sup>28</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, *Op. Cit*, p.68.

les rapports entre le différend et le tort, celui que G. Sfez nomme la domination, à savoir le salariat.

### 3. Le salariat

Le rapport salarial apparaît de prime abord chez Lyotard, de manière strictement marxiste, comme la cession, par le travailleur, de sa force de travail à son employeur, « comme si [celle-ci] était une cession temporaire d'une marchandise dont il serait propriétaire »<sup>29</sup>. Dans le prolongement des thèses de Marx, cette assimilation de la force de travail à une marchandise constitue, pour Lyotard, un dommage fait au travailleur, dans la mesure où elle le fait se considérer lui-même comme une marchandise<sup>30</sup>. Néanmoins, ce dommage fait au travailleur se révèle être la condition de son entrée sur la scène du droit dans la société contemporaine (« le droit économique et social "bourgeois" »<sup>31</sup>). Ce positionnement dans le champ du droit du travail est ce qui permet au travailleur de faire reconnaître les préjudices qu'il subit dans ce cadre législatif, grâce au tribunal des prud'hommes<sup>32</sup>. Ainsi, lorsqu'il est victime de licenciement abusif, ou que ses droits ne sont pas reconnus par son employeur, il peut porter plainte pour obtenir réparation. Il s'agit pour lui du seul moyen de se voir reconnaître des droits. Sans le passage dans cette sphère, il ne serait pas un travailleur, mais un esclave. La répartition du dommage et du tort se déroule donc sur plusieurs niveaux. Ainsi, la première strate du dommage est celle

---

<sup>29</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n° 12.

<sup>30</sup>Il ne s'agit cependant pas, pour Lyotard (en quoi il s'éloigne du marxisme) de définir cette situation comme une aliénation du travailleur. La mise en place du concept d'aliénation, en effet, suppose la dénonciation de cette assimilation de la force de travail à une marchandise comme abstraction. Or, cette dénonciation paraît logiquement intenable, dans la mesure où elle présuppose qu'il y aurait un rapport concret, c'est-à-dire plus originel, du travailleur à lui-même, en regard duquel seulement il devient possible de critiquer l'abstraction du rapport salarial. En effet, les hommes étant toujours déjà pris dans des structures d'exploitation, ce rapport supposé concret du travailleur à sa force de travail ne se trouve ni ne s'est jamais trouvé nulle part. Pour comprendre ce point, il faut se reporter à la critique opérée dans *Économie libidinale*, « Le désir nommé Marx », Minuit, Paris, 1974, pp.117-188, de la notion d'aliénation dans le marxisme. Cette notion, en effet, se trouve rejetée dans la mesure où elle présuppose, en dernière instance, la référence à une nature humaine non-aliénée au nom de laquelle se fait la critique des rapports sociaux aliénés. Cette nature étant dénoncée comme fiction, le moteur principal de l'entreprise d'émancipation marxiste se trouve court-circuité. Le rapport marchand au fondement du salariat n'en reste pas moins un dommage, dans la mesure où il est une souffrance imposée au travailleur.

<sup>31</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n° 12.

<sup>32</sup>*Ibid.*

qui caractérise la situation d'esclavage. L'esclave, en effet, souffre du fait d'être soumis à un tiers pour lequel il travaille sous la contrainte, sous peine de mourir. On peut légitimement supposer, quoique Lyotard ne traite jamais directement de l'esclavage, que le dommage subi par l'esclave soit redoublé par la formation d'un tort. L'esclave, en effet, n'a aucune existence juridique, si ce n'est comme bien de propriété, de sorte qu'il ne peut, *stricto sensu*, revendiquer aucun droit, donc aucune réparation pour le préjudice qu'il subit. L'entrée dans la sphère du droit, sous la forme, précisément, du salariat, permet de remédier à cette situation. Le travailleur se voit pourvu de droits, de sorte qu'il peut se constituer en plaignant pour demander réparation lorsque ceux-ci ne sont pas respectés. Le salariat est donc ce qui, dans le cadre du travail, permet l'émergence de *litiges*, c'est-à-dire de conflits entre deux (ou plus) parties qui *ne sont pas* également légitimes, de sorte que le tribunal peut trancher équitablement en faveur de l'une (ou de plusieurs) des parties concernées. Toutefois, pour qu'un jugement soit possible, il est nécessaire qu'il y ait un idiome commun entre les parties, dans lequel elles puissent traduire leurs revendications. Sans cela, il serait impossible de trouver une règle de jugement pour les départager, puisque les enjeux propres à chaque partie seraient de natures différentes. C'est bien en l'entrée dans un tel idiome commun entre le travailleur et son employeur que consiste l'inscription dans le champ du droit salarial. Ce faisant, le travailleur se voit contraint, lorsqu'il veut se constituer en plaignant, de parler l'idiome de l'économie capitaliste, et donc de se considérer comme propriétaire d'une force de travail cessible contre de l'argent. Or, nous l'avons vu, être contraint de se considérer ainsi constitue un dommage pour le travailleur, puisqu'en considérant sa force de travail comme une marchandise, c'est lui-même qu'il considère de la sorte, sa force de travail étant son essence. Or, ce dommage, qui vient redoubler le premier, *ne peut* précisément *pas* être formulé dans l'idiome du droit salarial, dans la mesure où il est la condition de possibilité de cet idiome :

« Les contrats et les accords entre partenaires économiques n'empêchent pas, *au contraire ils supposent*, que le travailleur ou son représentant a dû et devra parler

de son travail comme si celui-ci était une cession temporaire d'une marchandise dont il serait propriétaire » (nous soulignons).<sup>33</sup>

Ce faisant, le dommage subi par le travailleur ne peut trouver à être formulé dans le seul idiome légitime pour porter plainte. Ainsi se crée de nouveau une situation de *double-bind* dans laquelle soit le travailleur accepte l'idiome de l'échange et donc de se considérer comme une marchandise à vendre, et il subit un tort que le tribunal prud'homal ne pourra trancher, soit il le refuse, et « s'il n'a rien à vendre, ce tribunal n'est pas compétent »<sup>34</sup>, de sorte qu'il ne peut porter plainte. Le dommage que subit le travailleur *du fait d'être un travailleur* ne peut en aucun cas être porté sur la scène du droit, et ne peut donc être reconnu. Il s'agit donc d'un tort, et non plus simplement d'un dommage. C'est pourquoi le travailleur, s'il devient un plaignant, n'en cesse pas moins d'être une victime<sup>35</sup>. De nouveau, un idiome se fait hégémonique, celui de l'échange économique, et impose le silence à ce qui ne se laisse pas dire en lui<sup>36</sup>. G. Sfez a donc raison de qualifier la situation salariale de domination. En effet, si le silence imposé à la phrase du travailleur est révélateur d'une situation de domination, et non pas d'anéantissement, c'est parce qu'il procède d'un différend, c'est-à-dire que les deux parties en présence peuvent prétendre à une certaine légitimité. Il s'y opère donc « un rapport de reconnaissance dans la méconnaissance »<sup>37</sup>, et non pas une rupture absolue. Le problème, dès lors, paraît résider dans l'hégémonie que s'octroie l'une des parties, en imposant son idiome comme seul légitime pour trancher le conflit qui les oppose. Ainsi, ce que le différend permet de dévoiler est que, dans une situation de conflit, l'une des parties impose son idiome pour trancher, devenant du même

---

<sup>33</sup>*Ibid.*

<sup>34</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, Op. Cit.*, p.40.

<sup>35</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend, Op. Cit.*, n°13.

<sup>36</sup>Il y aurait lieu de s'interroger sur le lien ambigu chez Lyotard entre le tort et le genre de discours scientifique. En effet, tandis que, d'une part, le concept de tort définit l'impossibilité de prouver le préjudice subi, et détermine une critique de l'hégémonie des discours ordonnés sur le référent, au travers des procédures qui permettent de l'attester, cette polarisation du discours sur le référent apparaît, d'autre part, caractéristique du genre scientifique. Pour autant, ce dernier ne se trouve pas inconditionnellement rejeté, mais se voit au contraire donner toute légitimité dans le champ qui lui est propre. Il semble alors que cette liaison essentielle opérée entre le tort et le discours scientifique rendrait possible une lecture de l'œuvre de Lyotard comme dirigée de part en part contre l'hégémonie de ce discours. A ce sujet, cf. G. Bernard, « "A l'écart des intellectuels": dérivés du prescriptif », *Loc. Cit.*

<sup>37</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, Op. Cit.*, p.48.

coup le juge de ce conflit. Révéler le différend revient alors à révéler cette injustice. Il s'ensuit que le tort procède d'une situation dans laquelle l'une (au moins) des parties se voit dans l'obligation d'adopter un idiome qui ne lui permet pas de faire valoir sa légitimité. Cela permet de comprendre, à rebours, que si la victime se voit dans l'impossibilité de prouver le tort qu'elle subit (c'est-à-dire de l'exprimer), ce n'est pas parce que son préjudice n'est pas exprimable en soi, mais simplement qu'il ne l'est pas dans l'idiome qu'on lui impose :

« Tout se passe comme si ce qu'il [le travailleur] est ne pouvait s'exprimer que dans un idiome autre que celui du droit économique et social »<sup>38</sup>.

Reconnaître le différend permet donc de révéler la nécessité de trouver d'autres idiomes pour la victime, afin qu'elle puisse faire valoir le tort qu'elle subit. C'est pourquoi l'auteur peut affirmer que « faire droit au différend, c'est instituer de nouveaux destinataires, de nouveaux destinataires, de nouvelles significations, de nouveaux référents pour que le tort trouve à s'exprimer et que le plaignant cesse d'être une victime »<sup>39</sup>. Révéler le différend, dès lors, revient à offrir à la victime de formuler le tort qu'elle subit en rendant possible l'invention de nouveaux idiomes qui le lui permettent. Mais ce faisant, puisque le tort parvient à se formuler, il disparaît comme tort, et redevient un dommage, susceptible de donner lieu à un litige, c'est-à-dire à un jugement équitable. C'est pourquoi le plaignant peut cesser d'être une victime, et peut ainsi obtenir réparation. Considérer d'emblée le tort comme un dommage revient à nier la spécificité du premier, et donc à l'accentuer. Ce n'est pas la même la même chose que de reconnaître cette spécificité du tort pour inventer les moyens qui lui permettent de s'exprimer, de manière à le convertir en dommage<sup>40</sup>. Dans le premier cas le tort est nié, dans le second il est reconnu. L'attention portée au différend se comprend donc comme une posture d'écoute de la plainte silencieuse des victimes.

---

<sup>38</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°13.

<sup>39</sup>*Ibid*, n°21.

<sup>40</sup>« Il faut beaucoup chercher pour trouver les nouvelles règles de formation et d'enchaînement de phrases capables d'exprimer le différend [...] si l'on ne veut pas que ce différend soit aussitôt étouffé en un litige » (nous soulignons), *Ibid*, n°22.

C'est en quoi le différend comporte un aspect éthique, au sein même de son orientation juridique. Il est ce qui permet de rejeter l'autorité d'un tribunal pour porter le conflit sur une autre scène *au nom de la souffrance de la victime*. Ainsi, la distinction entre le différend et le tort paraît s'accroître, dans la mesure où le premier se révèle être l'opérateur permettant non seulement de signaler le second, mais encore de le réparer, dans les cas où le tort procède d'un différend effectif, c'est-à-dire ni d'une situation où il se résorbe de lui-même, ni d'une situation d'anéantissement. Ou, pour le dire autrement, lorsqu'il s'inscrit dans un contexte de domination.

Les rapports du différend au tort se révèlent donc ambigus, dans la mesure où ils paraissent se déplacer selon les cas auxquels ils s'appliquent. Ainsi, l'analyse du premier cas exemplaire de différend – le différend ontologique – a révélé que le différend doit être compris comme un conflit entre parties pouvant être également légitimes, puisqu'il permettait de qualifier la situation dans laquelle un nombre indéfini de phrases peuvent survenir tandis que seule l'une d'entre elles survient actuellement. Toutes les phrases apparaissaient, parce qu'elles étaient possibles, également légitimes, mais puisque seule l'une pouvait survenir présentement, le conflit se trouvait tranché en faveur de celle-ci au détriment de toute autre. Il s'ensuivait que les phrases restées dans le néant apparaissaient victimes d'un tort. Le différend, dès lors, se révélait être un concept juridique (en tant qu'il permet d'évaluer la légitimité des parties en présence) nommant le tort fait à une victime à laquelle le silence est imposé. Le différend paraissait alors identique au tort. Mais cette identité s'est trouvée remise en cause par l'analyse de la situation d'anéantissement à l'œuvre dans les camps d'extermination nazis. Il s'agissait en effet d'une situation de tort absolu fait aux victimes, mais sans que cela résulte d'un différend, puisque les deux parties en présence n'ont aucun idiome commun, et ne peuvent absolument pas communiquer. L'écart entre ces deux concepts s'est à nouveau creusé en considérant la difficulté, pour les rescapés des camps, de témoigner de leur existence face à l'argumentaire négationniste.



A cette occasion, le différend est apparu non plus seulement comme la cause du tort, mais encore comme ce qui permet de le signaler. Ce faisant, la reconnaissance du différend est apparue comme le moyen de reconnaître qu'une victime est en souffrance du fait que l'idiome dans lequel est jugé le conflit qui l'oppose à une autre partie est celui de cette dernière, niant ainsi sa légitimité. C'est pourquoi le différend a pu apparaître, au travers de la question du salariat, comme la condition de l'invention de nouvelles phrases permettant de formuler le préjudice subi par la victime, préservant ainsi sa légitimité. Le différend, en ce sens, s'est révélé être un concept juridique ordonné sur la reconnaissance de la légitimité des parties en présence, mais mû par une inspiration éthique, à savoir rendre justice aux victimes. Il en ressort une équivocité du concept de différend, qui, en un premier sens, désigne une situation de domination dans laquelle l'une des parties cause un tort à l'autre (ou aux autres) en lui imposant le silence, et, dans un second sens, désigne « l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l'être encore »<sup>41</sup>. Cette ambiguïté peut, selon nous, être en partie éclaircie par la distinction entre d'un côté le différend comme fait de langage, qui désigne la situation de domination, et la reconnaissance du différend comme reconnaissance de ce « quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase » – ce que Lyotard nomme « l'écoute » des différends – et donc comme condition de son expression. Or, c'est précisément au travers d'un jeu de renvois entre ces deux acceptions que le concept de différend apparaît comme l'opérateur principal de l'entreprise lyotardienne de déconstruction de la modernité. Il convient donc de retracer les différentes étapes de cette entreprise pour comprendre comment ce concept s'y articule.

---

<sup>41</sup>*Ibid.* Cette équivocité du concept de différend a été très justement mise en lumière par G. Sfez dans *Lyotard. La partie civile, Op. Cit.*, pp.11-26. L'auteur, contrairement à nous, accentue davantage la formulation selon laquelle le différend désigne le tort imposé à la victime. C'est ce qui lui permet de souligner, avec raison, qu'il y a toujours une part d'intraitable dans le différend, de sorte que seule une partie et non le tout du tort peut être convertie en dommage. Ce fait est fondamental pour la compréhension de Lyotard : le tort ne peut jamais être entièrement résorbé, et même si une partie du préjudice peut trouver à s'exprimer, le tort surgira à nouveau sur une autre scène. Il n'y a pas de paix du langage possible.

## II. Déconstruction de la modernité

Le thème lyotardien de la « fin des grands récits » recèle une ambiguïté. D'une part, en effet, l'auteur semble, dans *La condition postmoderne*, vouloir se limiter à relater l'histoire du déclin des récits philosophiques qui, à l'époque moderne, se sont imposés et ont ordonné les attentes et les discours des hommes. Ces récits sont au nombre de quatre : le récit spéculatif de l'Idéalisme allemand, dont le principal représentant est Hegel, le récit des Lumières, sous l'égide de Kant, le marxisme, et le récit capitaliste. Il s'agit pour Lyotard, dans chaque cas, de décrire les processus à la fois philosophiques et politiques qui ont présidé à leur institution et à leur destitution<sup>42</sup>, ébranlant la foi qu'il était possible de leur porter. Mais d'autre part, cette approche historique se voit doublée, avec *Le différend*, d'une charge critique visant à dévoiler l'illégitimité de la domination exercée par ces récits – à l'exception de celui des Lumières – sur l'ensemble des genres de discours qu'ils écrasent en tentant de leur imposer une unique finalité, la leur. En cela consiste l'aspect proprement déconstructeur de l'œuvre de Lyotard. Ainsi, l'impossibilité affirmée par l'auteur de croire encore aux récits de la tradition semble résulter tour à tour du simple mouvement de l'histoire et de la critique de l'injustice propre à leurs dispositifs théoriques. Il conviendra dès lors d'examiner si le rejet de ces options philosophiques et politiques procède d'un simple constat historique ou bien s'il n'est pas plutôt le résultat, nécessaire à l'élaboration de sa pensée de la justice, de l'héritage critique de la philosophie de Lyotard. Il s'agira pour ce faire de considérer, dans un premier temps, en quoi le thème de l'échec historique du récit de l'Idéalisme allemand ne peut être pleinement entendu qu'éclairé

---

<sup>42</sup>En nous fondant sur le couple conceptuel « institution/destitution » pour décrire l'émergence et l'échec de ces récits caractéristiques de la modernité, nous n'usons pas des termes de Lyotard (qui par ailleurs n'en utilise pas de déterminés pour rendre compte de ces processus), mais de ceux de R. Schürmann (cf *Des hégémonies brisées*, TER, Mauvezin, 1996). Ce faisant, nous ne pensons pourtant pas nous éloigner de son intention. Bien au contraire, ces termes nous semblent propres à rendre compte de l'évolution de ces récits telle que la présente Lyotard, particulièrement en ce qui concerne le mouvement qui préside à leur échec, qui semble provenir de ces discours eux-mêmes, ces derniers apparaissant alors (dans *La condition postmoderne*, du moins) comme travaillés de l'intérieur par ce qui les détruit.

par la critique que Lyotard dresse de ce discours. Il sera ainsi possible, par contraste, de comprendre en un second temps les raisons du déclin du récit des Lumières, de manière à faire ressortir les impératifs philosophiques et politiques de notre époque tels que cet échec les révèle. Cela permettra dès lors d'expliquer, en un troisième temps, en quoi le marxisme, héritier à la fois des Lumières et de Hegel, s'est soldé sur un échec non seulement historique, mais encore philosophique et politique. Face à ce constat, il sera nécessaire de s'interroger *in fine* sur la critique formulée par Lyotard du récit capitaliste, dont la prégnance se maintient de nos jours, malgré son échec sur le plan philosophique et politique.

## 1. Le récit de l'Idéalisme allemand

La narration de l'échec du récit spéculatif est celle à propos de laquelle l'ambiguïté – qui innerve le rapport de Lyotard à la modernité philosophique – entre le constat historique et la critique philosophique – est la plus flagrante. En effet, alors que ce déclin est décrit, dans *La condition postmoderne*, comme la simple conséquence de l'évolution des savoirs – rendue possible par ce discours lui-même –, la critique de ce dispositif théorique et des *a priori* qui sont les siens se fait on ne peut plus virulente dans *Le différend*. Ainsi, si ce récit a originellement émergé comme une entreprise de légitimation du savoir scientifique en tant que moteur du progrès vers l'accomplissement de l'Esprit absolu, le mouvement même de sa démarche dialectique, qui consiste à n'accorder de valeur aux savoirs que comme moments dans l'histoire de ce progrès, semble à première vue avoir conduit à la relativisation des savoirs eux-mêmes. Cela paraît avoir remis en cause l'idée même d'un Esprit absolu, et *a fortiori* l'idée d'un progrès vers sa réalisation dans l'histoire. Cette tentative de légitimation du savoir se serait alors d'elle-même soldée par un échec. Il n'y aurait alors pas lieu de polémiquer contre elle, puisqu'elle ne serait plus d'actualité. C'est pourtant une telle polémique que lance Lyotard en dénonçant

l'hégémonie du discours spéculatif imposée par ce discours, la téléologie inhérente à la logique dialectique, et l'édification d'un *Soi* sensé unifier l'ensemble des instances discursives. L'enjeu de cette critique semble être de révéler de défaire le différend – au sens de domination – qui oppose le discours spéculatif à l'ensemble des autres genres de discours. Or, si ce dispositif s'est effectivement effondré, il ne devrait plus exercer de domination. Pourquoi dès lors le critiquer? L'affirmation de la désuétude de ce grand récit n'est-elle qu'un postulat commode permettant à Lyotard de faire valoir sa conception des jeux de langage, supposée plus apte à rendre compte du nouveau contexte historique ouvert par cette échec? La critique du hégélianisme ne ferait plus dès lors office que de justification *a posteriori* de ce postulat. Ne faut-il pas plutôt voir dans cette critique la volonté de tirer les leçons de cet échec, de manière à en dégager les impératifs qui s'imposent à la pensée de notre temps? Répondre à ces questions suppose de comprendre dans un premier temps les processus qui ont présidé à l'institution du récit spéculatif pour s'interroger dans un second temps sur les raisons de son déclin. Il sera alors nécessaire de considérer *in fine* la critique que Lyotard adresse à ce dispositif théorique pour en révéler les enjeux philosophiques et éthico-politiques.

*a) Institution du métarécit hégélien*

Il convient donc de considérer en premier lieu l'institution du méta-récit spéculatif, c'est-à-dire la manière dont il a pu s'ériger en discours de légitimation des sciences, ces dernières étant considérées comme étapes de l'accomplissement de l'Esprit absolu. Ainsi, l'auteur identifie deux de ces récits, qui définissent pour lui les deux manières dont le savoir scientifique – et avec lui la possibilité d'en dériver les critères de l'agir – a vu sa légitimité assurée. Ces deux récits sont « le récit pratico-politique né des Lumières et le récit spéculatif de l'*idéalisme allemand* »<sup>43</sup>, associés respectivement aux noms de Kant et

---

<sup>43</sup>A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit.*, p.69.

de Hegel. Il s'agit donc de considérer en premier lieu l'émergence du récit spéculatif de l'idéalisme allemand pour comprendre comment la pensée moderne de la légitimation du savoir se dessine comme pensée politique et éthique. Comme le remarque Lyotard, dans ce récit, « la relation entre la science, la nation et l'État » se révèle au cœur de la problématique qui a présidée à l'émergence de ce discours. Cette problématique apparaît, selon l'auteur, au moment de la fondation de l'université de Berlin, à l'occasion d'un projet de Fichte et de l'opposition de Schleiermacher à celui-ci. C'est finalement Humboldt qui aura à décider de l'adoption ou non du projet fichtéen, et qui accordera gain de cause à Schleiermacher. Or, Lyotard, analysant le mémoire de Humboldt, met en garde contre une éventuelle erreur de lecture, qui serait de « réduire toute sa politique de l'institution scientifique au célèbre principe : "Rechercher la science comme telle" »<sup>44</sup>. Certes, comme le précise Lyotard, pour Humboldt la science et l'université sont autonomes, de sorte qu'elles n'ont en aucune manière à se référer à une instance extérieure. Toutefois, il est affirmé dans ce mémoire que la science a pour enjeu « la formation spirituelle et morale de la nation »<sup>45</sup>. Cela signifie que d'emblée, le savoir scientifique a partie liée avec le champ éthico-politique. Il s'agit alors d'éduquer un peuple en lui transmettant les valeurs morales conformes à la fois à la vérité scientifique et à la culture propre à une nation, c'est-à-dire à la stabilité de l'État. Or, ces valeurs morales ne peuvent résulter d'une recherche du savoir en lui-même, mais s'affirment au contraire dans la recherche du savoir en perspective de l'action. Il en ressort un conflit opposant l'affirmation d'un savoir autotélique et la nécessité que ce savoir assure la formation d'un peuple, soit, en terme lyotardien, un conflit entre un genre de discours uniquement dénotatif, celui de la vérité, et un genre fait d'obligations, un genre prescriptif, dont le critère est la justice, et qui de

---

<sup>44</sup>*Ibid.*

<sup>45</sup>« Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin » (1810), extrait de J. Ferry, J.-P. Person, A. Renault, *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979, p.321 cité par J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, Op. Cit.*, p.56.

ce fait ne relève pas des règles propres au savoir scientifique<sup>46</sup>. Le problème qui se pose alors à Humboldt est de parvenir à unifier ces deux orientations du savoir scientifique, unification nécessaire à la formation « d'un sujet pleinement légitimé du savoir et de la société »<sup>47</sup>.

Il s'agit dès lors de constituer un tel sujet mû par une unique aspiration, ce qui suppose trois impératifs. Ce sujet est ce que Humboldt appelle un « Esprit » et Fichte la « Vie ». Le premier impératif permettant la réalisation de cet Esprit est celui « de tout dériver d'un principe originel », c'est-à-dire de fonder l'ensemble de l'existant sur une unique origine commune, ce qui apparaît comme l'enjeu propre de la science. Le second est « de tout rapporter à un idéal », ce qui signifie qu'il faut poser une finalité morale et politique conforme à l'accomplissement de cet Esprit, ce qui est la tâche de l'éthique et de la politique. Toutefois, cette finalité ne peut être posée arbitrairement, dans la mesure où le troisième impératif consiste à « réunir ce principe et cet idéal en une unique Idée », de sorte que le principe d'où dérivent les vérités de la science et l'idéal qui règle la pratique humaine reposent sur un même fondement et y sont par principe liés. Cela rend ainsi légitime le rabattement du juste sur le vrai. C'est cette « ultime synthèse » du principe de la connaissance et de l'idéal éthique et politique qui constitue le vrai sujet légitime du savoir et de la société, à savoir l'Esprit spéculatif, sujet abstrait<sup>48</sup>. Cette constitution d'un unique sujet légitime reposant sur ces trois impératifs fixe le point de départ du méta-récit spéculatif de légitimation du savoir. En effet, comme le précise Lyotard, la spéculation est « le nom que porte le discours sur la légitimation du discours scientifique » en tant qu'elle a pour tâche de « restituer l'unité des connaissances dispersées »<sup>49</sup>. Cela signifie que l'entreprise de légitimation de ce récit repose sur un projet d'unification, c'est-à-dire de *totalisation* des savoirs en un système qui en assurerait l'absolue exhaustivité. C'est

---

<sup>46</sup>*Ibid.*

<sup>47</sup>*Ibid.*

<sup>48</sup>*Ibid.*

<sup>49</sup>*Ibid.*, p.57.

Hegel qui tentera de mener à bien ce projet à travers le récit « d'une "histoire" universelle de l'esprit » dans laquelle « l'esprit est "vie", et cette "vie" est la présentation et la formulation de ce qu'elle est elle-même, elle a pour moyen la connaissance ordonnée de toutes ses formes dans les sciences empiriques »<sup>50</sup>. C'est en ce sens que ce récit est un méta-récit, puisque ce qu'il narre, c'est l'« histoire » d'un sujet qui ne se réalise qu'à travers la narration des différents stades du savoir qu'il a acquis sur lui-même. En ce sens, ce ne sont pas les différents savoirs positifs éclatés dans les différentes sciences qui réalisent ce méta-sujet, mais « le savoir de ces savoirs »<sup>51</sup>. Cela signifie que c'est le savoir qui se fonde lui-même sous le nom de « Vie de l'esprit » en se faisant discours sur lui-même. Il s'ensuit que « le vrai savoir dans cette perspective est toujours un savoir indirect, fait d'énoncés rapportés, et incorporés au métarécit d'un sujet qui en assure la légitimité »<sup>52</sup>. Le savoir n'est donc que l'histoire des savoirs, par laquelle l'Esprit se réalise. Ce n'est qu'à ce prix que ce métarécit peut fonder « le développement à la fois de la connaissance, de la société et de l'État dans l'accomplissement de la "Vie" d'un sujet », ce qui est la « fin implicite » de ceux-là<sup>53</sup>. En effet, ce n'est qu'en devenant ce système de discours indirects que le savoir peut réaliser cette totalité qui définit le principe unique d'où dérivent les différents savoirs (premier impératif). Or, en vertu de la synthèse du principe originaire des sciences et de l'idéal éthico-politique (troisième impératif), ce méta-sujet caractérisé comme système des savoirs ne peut donc être défini que comme l'idéal moral et politique à réaliser (deuxième impératif). Ainsi se trouve fondée la dérivation du juste par rapport au vrai, c'est-à-dire la dérivation de l'éthique par rapport au savoir scientifique, à travers la formation d'un unique sujet légitime du savoir et de la société.

Ainsi, le récit spéculatif de l'Idéalisme allemand se présente comme un discours de légitimation des diverses sciences constitué par leur rassemblement dans le cours d'une

---

<sup>50</sup>*Ibid.*

<sup>51</sup>*Ibid*, p.59.

<sup>52</sup>*Ibid.*

<sup>53</sup>*Ibid*, p.58.

histoire unique, celle de la réalisation de l'Esprit absolu. Cette histoire permet de réunir en un sujet unique le principe originel de tout existant et l'idéal moral et politique à réaliser. Or, ce sujet unique s'est trouvé déterminé comme savoir, en tant que savoir des savoirs contenus dans les différentes sciences constituées. Ce faisant, c'est le savoir scientifique qui s'est révélé être au principe de l'idéal moral et politique, de sorte que le projet pratique de l'Idéalisme allemand se trouve dès l'origine subordonné à la science. La finalité pratique, c'est-à-dire la formation spirituelle de la nation, ne peut alors se présenter que comme l'accomplissement total du savoir scientifique. Or, tandis que le développement du savoir scientifique n'a cessé de s'accroître depuis lors, le projet même d'une unification du savoir en un sujet absolu semble s'être effondré, et avec lui la foi en l'accomplissement du savoir absolu. Il s'agit dès lors de comprendre les raisons de ce déclin.

*b) Destitution du métarécit hégélien*

Ainsi, le projet spéculatif de légitimation du savoir scientifique par la réalisation du savoir absolu paraît s'être soldé par un échec. Il s'ensuit que ce méta-récit, à l'époque contemporaine, ne semble plus permettre de légitimer le savoir scientifique, le laissant de ce fait privé de fondement. Il est alors nécessaire de s'interroger sur la manière dont le récit spéculatif a conduit, en raison de son projet même, à la délégitimation du savoir scientifique, et par suite, à sa propre destitution.

Il convient donc de comprendre les raisons de l'échec du récit spéculatif. Lyotard ouvre cette interrogation en considérant la possibilité de chercher dans l'essor des techniques ou dans l'avancé du capitalisme libéral la cause d'un tel échec. Mais c'est pour mieux la rejeter ensuite, dans la mesure où « ces recherches de causalité sont toujours décevantes »<sup>54</sup>. En effet, chercher une causalité une et assignable au déclin d'une pensée s'avère toujours superficiel. Une explication réellement pertinente doit au contraire y voir

---

<sup>54</sup>*Ibid*, p.63.



le résultat d'un processus historique, de sorte qu' « il faut d'abord repérer les germes de "délégitimation" et de nihilisme qui étaient inhérents aux grands récits du XIX<sup>e</sup> siècle pour comprendre comment la science contemporaine pouvait être sensible à ces impacts bien avant qu'ils aient lieu »<sup>55</sup>. Or, du point de vue strictement théorique, ces « germes » semblent se trouver au sein même du dispositif spéculatif, dans la mesure où en son sein, le savoir « ne mérite son nom qu'autant qu'il se redouble [...] dans la citation qu'il fait de ses propres énoncés au sein d'un discours de deuxième rang (autonymie) qui les légitime »<sup>56</sup>. C'est bien en effet ce qui constituait le récit idéaliste comme méta-récit, puisqu'il est apparu que les énoncés de chaque science, pris séparément, n'étaient cités dans ce discours que comme des moments successifs dans la réalisation du sujet, l'Esprit, et que c'était par la présentation de ces énoncés qu'advenait la réalisation de ce sujet. C'est pourquoi l'auteur en conclut que dans cette perspective, « la science positive n'est pas un savoir », de sorte que « la spéculation se nourrit de sa suppression »<sup>57</sup>. Ainsi, il apparaît que pour fonctionner, ce méta-récit doit vider les sciences positives – rapportant des énoncés décrivant le monde – de leur prétention à constituer une connaissance réelle, d'où résulte un certain scepticisme quant à la connaissance positive. Ainsi, le savoir scientifique, s'il n'est pas légitimé par ce méta-discours spéculatif, ne peut manquer d'apparaître infondé et de tomber alors « au rang le plus bas, celui d'idéologie ou d'instrument de puissance »<sup>58</sup>. Toutefois, ce discours légitimant, qui est censé garantir en la fondant la validité de ces savoirs, ne peut assurer cette fonction qu'en étant lui-même légitimé, sans quoi lui aussi ne peut prétendre fournir plus qu'une simple idéologie. Il apparaît alors nécessaire d'appliquer l'exigence de légitimation propre aux règles du jeu de la science au méta-récit qui la prend pour référent. C'est pourquoi Lyotard expose le procès d'auto-légitimation mis en œuvre dans le dispositif idéaliste, qui repose sur le

---

<sup>55</sup>*Ibid.*

<sup>56</sup>*Ibid.*

<sup>57</sup>*Ibid.*, p.64.

<sup>58</sup>*Ibid.*

premier axiome de ce discours, à savoir qu' « un savoir scientifique est un savoir si et seulement s'il se situe lui-même dans un processus universel d'engendrement ». Pour avoir une légitimité comme méta-règle du discours scientifique, cet énoncé doit nécessairement obéir à la prescription qu'il fixe, de sorte qu'il doit lui-même être situé dans ce « processus universel d'engendrement ». Pour ce faire, la première possibilité, celle qui fût empruntée par les tenants de l'Idéalisme allemand, est de « présupposer que ce processus existe (la Vie de l'esprit) et que lui-même en est une expression ». Ce faisant, le discours de légitimation, pour se rendre lui-même légitime, présuppose les conditions de sa validité, seule manière par laquelle il peut apparaître comme un savoir sur les savoirs<sup>59</sup>. Or, ce qui est ainsi mis en lumière, c'est le jeu (au sens d'un mouvement producteur d'effet) des présuppositions, inhérent au genre de discours de la science. En effet, la recherche des présuppositions se révèle, selon Lyotard, un trait caractéristique de la culture postmoderne en matière de science. De ce point de vue, la présupposition apparaît comme « le groupe de règles qu'il faut admettre pour jouer au jeu spéculatif »<sup>60</sup>. En un premier sens, cela signifie que le méta-discours spéculatif a pour tâche de rendre explicite, sous une forme systématique, les conditions de possibilité formelles par lesquelles un énoncé scientifique peut être admis comme un savoir. Toutefois, il semblerait que cette manière de comprendre le jeu de la présupposition ait un second sens, celui-là débouchant sur une forme de relativisme. Pour comprendre ce second sens, il convient de prêter attention à la formulation lyotardienne : « le groupe de règles qu'il *faut admettre pour* jouer au jeu spéculatif ». Il semble qu'ainsi l'acceptation des règles se présente comme un impératif hypothétique problématique, de sorte qu'un groupe de règles donné vaut pour présupposition d'un jeu particulier parmi d'autres qui peut ou non être accepté. Ainsi, le type de discours choisi est fonction des présupposés qui eux-mêmes

---

<sup>59</sup>Pour tout ce passage et la distinction des étapes du mouvement d'auto-légitimation du récit spéculatif, cf. *Ibid.*

<sup>60</sup>*Ibid.*

sont laissés à la libre acceptation des partenaires. C'est pourquoi cette exigence de connaissance conduit « à l'idée de perspective qui n'est pas éloignée [...] de celle de jeux de langage »<sup>61</sup>. Chaque domaine de savoir, avec les présupposés qui lui sont propres, constitue donc une perspective parmi d'autres, de sorte que cela conduit à un éclatement des sciences en disciplines autonomes et au brouillage des frontières entre elles. Il devient donc impossible de les unifier en un système global. C'est pourquoi Lyotard peut définir ce mouvement comme un « procès de délégitimation qui a pour moteur l'exigence de légitimation »<sup>62</sup>.

Il apparaît donc que l'exigence de légitimation qui était le ressort interne du méta-récit spéculatif – posant comme axiome qu'un énoncé scientifique ne peut constituer un savoir que s'il résulte du processus d'auto-engendrement du savoir – conduisait les tenants de ce récit à justifier leur discours de la même manière, et donc à présupposer les conditions de sa validité. Or, ce jeu des présuppositions mis en lumière par l'Idéalisme allemand conduit à la mise en perspective des sciences, en fonction de laquelle les présupposés propres à chaque discours scientifique font l'objet d'un accord entre les partenaires qui peuvent, ou non, les accepter. Il en résulte l'impossibilité de tenir un méta-discours de légitimation des sciences prises comme système objectif. C'est en cela que consiste le relativisme de Lyotard, en l'affirmation du déclin de la légitimation du savoir. Néanmoins, si l'analyse proposée par Lyotard de l'évolution du récit spéculatif permet bien de comprendre l'abandon de ce récit comme un fait, elle ne permet pas de l'affirmer comme un devoir. En d'autres termes, l'échec du hégélianisme n'est présenté dans ce texte que dans une perspective historique, ce qui ne permet pas de saisir la critique, juridique et éthique, qu'en dresse Lyotard.

---

<sup>61</sup>*Ibid*, p.65,

<sup>62</sup>*Ibid*.

Ainsi, le métarécit hégélien paraît avoir succombé en raison de processus internes à sa mise en œuvre. Cependant, cette approche, proposée par Lyotard, semble masquer la complexité de la critique qu'il adresse à ce dispositif. En effet, si l'invalidité de ce discours semble, dans *La condition postmoderne*, n'être que le simple constat factuel d'un défaut de scientificité, faire échouer la dialectique hégélienne apparaît dans d'autres textes comme une nécessité d'ordre éthico-politique. Il s'agit dès lors de s'interroger sur les enjeux politiques de la critique que l'auteur adresse à la philosophie hégélienne.

Pour comprendre comment la critique de l'hégélianisme peut obéir à des motivations politiques, il est tout d'abord nécessaire de déterminer la nature du lien qui unit l'ordre philosophique à l'ordre politique. Celui-ci est présenté dans *La condition postmoderne*, révélant un enjeu qui, sous des formes parfois changeantes, traverse toute l'œuvre de Lyotard. Ce lien ne doit en aucun cas être compris comme un rapport de conséquence logique entre les deux, au sens où un certain discours philosophique conduirait à la mise en place d'une politique déterminée. Mais il ne peut non plus s'expliquer par une collusion purement factuelle<sup>63</sup>. Il s'agit bien plutôt de le comprendre comme un passage, un « échos » comme le dit l'auteur à propos du rapport du *Discours de rectorat* d'Heidegger<sup>64</sup>. Cela signifie que certains concepts, certains opérateurs agissant dans un ordre passent dans l'autre en lui donnant une orientation. C'est ainsi que trois traits du discours hégélien, à savoir l'autorité transcendante (l'unité), la communauté (la totalité) et le résultat (la téléologie), une fois transposés dans l'ordre historico-politique – avec les enjeux propres à cet ordre – mènent à une pensée politique qu'il s'agit pour Lyotard de rejeter.

Le premier trait du récit hégélien, celui de l'autorité, ressort de la logique même de ce discours tel qu'il s'institue. En effet, il est apparu que ce récit, pour réaliser son but – la

---

<sup>63</sup>A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit.*, p.70-71.

<sup>64</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, Op. Cit.*, p.62.

légitimation du progrès par le savoir scientifique – devait rassembler en son sein l'ensemble des savoirs, et plus généralement des discours, disséminés selon leurs enjeux propres, pour leur assigner une unique finalité, la sienne. Dès lors, la mise en place d'une finalité unique supposait l'institution d'un sujet unique, l'Esprit, pour qui les développements successifs de chaque domaine de savoir apparaissaient comme des moments dans l'histoire de sa réalisation. Pour ce faire, il était alors nécessaire à cet Esprit de prendre les autres discours comme référence du sien, ce qui était rendu possible par l'opération de la citation. Chaque discours se trouvait alors présenté comme une citation de lui-même, et ses spécificités propres se trouvaient ainsi niées purement et simplement. L'orientation autoritaire de ce discours se manifeste alors selon un double mouvement. D'une part, en effet, le mouvement unificateur de ce discours repose sur sa transcendance autoproclamée sur tous les autres, transcendance qui est la condition nécessaire pour qu'il puisse prétendre les subsumer. Toutefois, ce mouvement de transcendance, pour être réalisé, doit s'incarner dans un sujet, ce sujet du dispositif hégélien qu'est l'Esprit absolu. Le statut de ce sujet lui permet ainsi de juger l'ensemble des genres de discours qu'il subordonne d'un point de vue surplombant, opération par laquelle il s'arroge une autorité sur eux. C'est ce qui constitue le récit hégélien comme un méta-discours et non comme un genre de discours. Cela résulte du fait qu'il prétend s'excepter de la condition inhérente à tout genre de discours, à savoir d'avoir des règles et des enjeux propres qui limitent sa compétence à un champ d'application particulier, et donc d'être un discours (comme tous) radicalement hétérogène aux autres. Masquer cette hétérogénéité revient à éluder le problème de l'enchaînement de ce discours aux autres, et partant, à offenser, sans le reconnaître, tous les autres genres de discours qui se trouvent alors captés et écrasés par ce dispositif. D'autre part, la supériorité que ce discours revendique sur l'ensemble des genres le conduit à leur imposer, comme de force, la finalité qui est la sienne, au mépris de celles qui leurs sont propres. Il se fait le seul juge de leur pertinence en leur imposant

son idiome. Ce faisant, le discours hégélien revendique une hégémonie absolue, niant la légitimité des autres genres de discours qui n'ont alors de valeur reconnue qu'en tant que citation d'eux-mêmes, de sorte qu'ils ne peuvent faire valoir leurs enjeux propres. Cette hégémonie que prétend s'arroger ce discours le définit comme « totalitaire », au sens où « l'hégémonie commence lorsqu'un genre de discours se présente comme le tout du langage »<sup>65</sup>, ce pourquoi il inflige un tort à l'ensemble des discours qu'il prend pour référence. Ainsi, la position de maîtrise que prétend s'arroger le discours hégélien produit un différend – au sens d'une domination – qui l'oppose à tous les autres genres de discours, auxquels il impose le silence. Ce n'est donc pas toute autorité, ou l'autorité en elle-même, qui est rejetée par Lyotard, mais une « autorité usurpée »<sup>66</sup>, celle qui prétend imposer ses règles et sa finalité à des genres hétérogènes n'obéissant pas aux mêmes règles et ne poursuivant pas la même finalité. La critique de l'hégélianisme est ainsi rendue nécessaire par une critique du totalitarisme, non pas seulement au sens des totalitarismes politiques factuels qui ont bouleversés le XX<sup>e</sup> siècle, mais également dans son esprit, dans sa logique, dont le ressort est l'hégémonie. Maintenir la multiplicité et l'hétérogénéité des genres de discours est alors le plus sûr barrage contre le projet totalitaire. Or, c'est ce qui est rendu possible par la reconnaissance du différend que crée la domination du discours hégélien sur les autres genres de discours. L'hégémonie revendiquée par la spéculation hégélienne détermine ainsi l'autorité de ce récit comme une usurpation, de sorte que sa légitimité se trouve déniée par Lyotard. Mais, puisque ce récit cause un tort à l'ensemble des genres de discours non-spéculatif, se mettre à l'écoute de ce tort rend possible de libérer les finalités propres à chacun, et donc de garantir leur multiplicité en préservant leur hétérogénéité. Toutefois, si le trait d'autorité du dispositif hégélien perd sa légitimité, ses opérateurs restent inentamés, de sorte que cela ne permet pas de le rejeter.

---

<sup>65</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile, Op. Cit.*, p.95-96. Nous reprenons à l'auteur la mise en lumière du concept de totalitarisme chez Lyotard.

<sup>66</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend, Op. Cit.*, n°149.

Il convient donc de considérer la question de la communauté telle qu'elle est mise en œuvre dans le discours hégélien, afin comprendre la critique qu'en dresse Lyotard. Cette question se trouve posée dans la conception hégélienne de l'État, telle qu'elle apparaît dans *La raison dans l'histoire* : « Le but de toute éducation est que l'individu cesse d'être quelque chose de purement subjectif et qu'il s'objective dans l'État », puisque « toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'État »<sup>67</sup>. L'État apparaît alors comme l'instance universelle dans laquelle seulement l'individu peut se réaliser conformément à la Raison. En effet, la Raison, en tant que substance de l'univers et puissance divine régissant toute vie, ne peut se trouver que dans l'universel. L'individu doit alors abandonner la particularité qui le caractérise lorsqu'il est isolé pour être relevé dans l'universel. Ce n'est qu'à ce prix qu'il peut réaliser sa véritable nature, à savoir devenir un être rationnel. Or, cette relève de l'individu ne peut s'opérer que par son identification à l'État, dans la mesure où ce dernier est l'universel réalisé, pur de toute particularité, puisqu'il réunit toutes les volontés particulières et s'applique à elles sans distinction. Le ressort qui sous-tend cette opération, dans la lecture qu'en fait Lyotard, est l'identification d'un Soi, d'un *Selbst*, présenté comme le sujet réel du dispositif spéculatif, celui qui unifie les déterminations contradictoires du concept en un tout en maintenant la contradiction. Ce sujet, dès lors, se comprend comme le devenir de ces déterminations transitoires, de sorte qu'il ne peut se réaliser qu'historiquement, en subsumant les étapes successives de sa constitution. Or, cela n'est possible que si le sujet n'est pas conçu comme un support opposé aux prédicats qui l'affectent, mais dans l'identité de la substance et de ses prédicats. Dans les termes de Lyotard, si le référent est conçu comme identique à son sens<sup>68</sup>. Ce sujet, ce *Selbst*, qui est pour Hegel l'Esprit absolu (ou Raison), est précisément l'universel qui se réalise historiquement dans l'État moderne en unifiant les individus à travers la négation de leur individualité. C'est par ce biais que l'État définit une communauté, dans

---

<sup>67</sup>G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, UGE, coll. 10/18, Paris, 1965, pp.136-138

<sup>68</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit, notice Hegel, 1.

laquelle seulement l'homme « participe aux mœurs, aux lois, à la vie éthique et étatique », dans la mesure où « dans l'État, l'Universel s'exprime dans les lois »<sup>69</sup>. En effet, l'État moderne ne peut se prétendre l'expression de l'Esprit absolu que dans la mesure où chacun peut se reconnaître dans les lois édifiées, reconnaissance qui suppose un sujet commun présenté à la première personne du pluriel, un *nous*, seul garant de son universalité. L'analyse lyotardienne de ce sujet commun, ressort principal des constitutions politiques modernes (les États républicains), montre qu'il se constitue comme l'instance de légitimation de la loi, au sens où « le pronom de la première personne du pluriel est en effet la cheville du discours de l'autorisation », dans la mesure où « il est censé enchaîner "comme il convient" des prescriptions [...] avec leur légitimation »<sup>70</sup>. Cette légitimation repose sur le discours normatif, dont le référent est une prescription. Le législateur fait d'une obligation une norme en la citant dans une phrase normative, faisant de cette obligation une prescription légitime. Néanmoins, cette légitimité conférée à l'obligation ne peut lui être accordée, en République, qu'à la condition que « le destinataire de la norme [...] et le destinataire de l'obligation [...] soient le même »<sup>71</sup>, c'est-à-dire qu'ils puissent échanger leur place, au sens où le législateur doit être lui-même soumis à la norme qu'il édicte et où l'obligé doit pouvoir se reconnaître, comme s'il en était le destinataire, dans la prescription qui l'oblige. Ainsi le *nous* de la communauté apparaît comme l'identité de droit entre l'État et les citoyens. C'est ce qui définit l'autonomie. Or, comme le révèle Lyotard, cette identité induite par le pronom masque en réalité une double hétérogénéité. D'une part celle des pronoms respectifs des acteurs, et d'autre part celle des phrases<sup>72</sup>. La seconde tombe sous le coup de la critique de l'opérateur de citation déjà mentionnée, puisque, en citant la prescription, la phrase normative la nie comme prescription en lui

---

<sup>69</sup>G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *Op. Cit.*, pp.136-138.

<sup>70</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *Op. Cit.*, n°155.

<sup>71</sup>*Ibid.*

<sup>72</sup>*Ibid.*



imposant ses règles, en quoi elle lui inflige un tort<sup>73</sup>. Pour ce qui est de la première, la mise en place d'un *nous* comme sujet de la phrase normative et comme sujet de la phrase prescriptive oblitère le fait que ces deux *nous* « n'occupent pas la même position sur les instances de chacune des deux phrases », dans la mesure où le sujet de la normative est en position de destinataire, tandis que celui de la prescriptive est en position de destinataire<sup>74</sup>. Il s'ensuit que le premier est en réalité un *je* : « *Je déclare* », et le second un *tu* : « *Tu dois* ». Le pronom de la première personne du pluriel peut certes voiler cette hétérogénéité, il ne peut la résorber, et le législateur, l'État, reste en position de destinataire, alors que les citoyens restent ses destinataires. C'est pourquoi, note Lyotard, « on peut faire la loi et la subir, mais pas "à la même place", c'est-à-dire dans la même phrase »<sup>75</sup>. Il y a donc une fracture irrémédiable entre le peuple et l'État, en raison de laquelle toute politique et toute philosophie qui prétend instituer l'autonomie du peuple est vouée à l'échec<sup>76</sup>. L'idée d'unité, sur laquelle repose la communauté, qu'elle soit sociale ou nationale, se trouve réfutée, dans la mesure où un tel *nous*, conçu comme « sujet de l'énonciation » est une « illusion transcendantale »<sup>77</sup>. Toutefois, dénoncer la communauté comme illusion n'entame pas sa possibilité, puisque l'illusion se caractérise par le fait que, bien que l'on sache que l'on en est victime, elle n'en continue pas moins à faire son effet. C'est alors la possibilité même de l'idée de communauté qu'il convient d'interroger.

Pour comprendre le rejet, de la part de Lyotard, de la possibilité même de la communauté, il est nécessaire d'interroger l'opérateur de cette idée. Cet opérateur, qui est le nerf du dispositif spéculatif de Hegel, s'est laissé approcher, sans être nommé, dans l'analyse du mouvement d'identification du peuple à l'État. Il s'agit de ce que Lyotard nomme *le résultat*. Ce résultat est l'aboutissement, à chaque étape, du mouvement

---

<sup>73</sup>*Ibid.*

<sup>74</sup>*Ibid.*

<sup>75</sup>*Ibid.*

<sup>76</sup>Sur les rapports de Lyotard à la question de l'autonomie, cf. N. Curtis, *Against autonomy, Op. Cit.*, et plus particulièrement le chapitre 4.

<sup>77</sup>*Ibid.*

d'*Aufhebung*, de relève qui à la fois dépasse et maintient ce qui est dépassé, propre au dispositif hégélien. Il est la règle d'expression du discours hégélien selon laquelle « il faut que le mouvement par lequel les déterminations sont d'abord dissoutes l'une dans l'autre [...] s'exprime, se donne un nom, s'adresse à soi-même la nouvelle de son nom ». C'est ce nom qui forme « l'unité du mouvement dialectique »<sup>78</sup>. Ainsi le résultat est l'opérateur par lequel un concept acquière une nouvelle détermination qui nie et, dans le mouvement qui la fait advenir, conserve les déterminations passées. En ce sens, le résultat apparaît comme le *télos* propre au mouvement dialectique, par lequel seulement il peut y avoir relève. C'est cette téléologie inhérente à la dialectique spéculative qu'il s'agit pour Lyotard de refuser, en la confrontant avec ce négatif pur qu'incarnent les camps d'extermination, désignés par l'auteur du nom générique « Auschwitz »<sup>79</sup>. L'événement « Auschwitz » marque en effet, pour Lyotard, une rupture dans l'histoire dont il s'agit à la fois de penser la singularité et de tirer les conséquences, notamment quant aux espoirs dont les grands récits de la modernité étaient porteurs. Dès lors cette déchirure dans le cours de l'histoire impose de considérer à nouveaux frais la possibilité d'une communauté universelle réelle en regard du sort qui y est fait à l'opérateur du résultat. Or, c'est dans l'épreuve de la mort, et de sa possible relève, que cette rupture se manifeste. L'épreuve de la mort, en effet, peut apparaître sous certaines modalités comme un liant pour la communauté, soudant ses membres dans l'affirmation d'un *nous* glorieux<sup>80</sup>. Il s'agit en ce cas d'une mort ordonnée par l'autorité en alternative à une situation qui serait, pour les membres de cette communauté, pire que la mort (que l'on songe au cri des soldats de l'an II, ou de Bérurier noir : « Vivre libre ou mourir! », où la mort paraît préférable à l'asservissement). En

---

<sup>78</sup>J.-F. Lyotard, « Phraser après Auschwitz », in *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1981, p.292.

<sup>79</sup>Comme l'explique A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit.*, pp.20-21, maintenir l'intégrité du dispositif spéculatif, et surtout de l'opérateur du résultat, reviendrait à faire du génocide nazi un simple moment négatif dans la marche de l'humanité vers son progrès, voué à être relevé en un résultat positif. Cela fournirait alors une justification, au moins indirecte, à l'existence des chambres à gaz. Démanteler ce dispositif apparaît alors comme un impératif proprement éthique et politique.

<sup>80</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend, Op. Cit.*, n°156.

obéissant à cet ordre, le destinataire ne sombre pourtant pas dans l'oubli de la mort, au sens où il serait condamné, au mieux, à n'être qu'en situation de référent de toutes les phrases directes ultérieures. Bien au contraire, précisément parce qu'en exécutant l'ordre il s'identifie à l'autorité, « il fait [...] entrer son nom dans le nom collectif de l'autorité législatrice, qui est un destinataire constant »<sup>81</sup>, de sorte qu'il peut se maintenir indéfiniment en position de destinataire direct de phrases actuelles, du moins tant que subsiste cette autorité. C'est ce qui fait de cette mort une « belle mort »<sup>82</sup>, dans laquelle le destinataire de l'injonction de mourir se trouve relevé dans la communauté et, perdant sa singularité finie, gagne comme résultat de son sacrifice l'infini de l'immortalité dans un sujet collectif. Or, c'est la possibilité même de cette « belle mort » qui se trouve mise en cause à « Auschwitz ». En effet, dans les camps, la mort n'est pas ordonnée au déporté en alternative à une autre situation qui serait pire, mais elle lui est imposée comme une fin en soi, de sorte « qu'il n'est pas le destinataire d'une obligation »<sup>83</sup>. L'injonction ne peut s'adresser au déporté lui-même, il n'est pas un *tu* dans le discours du SS, mais un *il*, et c'est pourquoi Lyotard a raison de transcrire la prescription en ces termes : « *Qu'il meure, je l'édicte* », de sorte que la formule du déporté ne peut être que : « *Que je meure, il l'édicte* »<sup>84</sup>. Dans les deux cas, il n'y a pas cette altérité qui seule rendrait possible la communication (et donc la communauté), mais seulement un vide, une absence. Pour le SS d'abord, pour qui l'absence de destinataire, du déporté, marque, bien plus qu'un mépris, la dénégation de l'existence même de ce dernier, qui n'a alors pas de vie propre qui lui soit reconnue, qui n'a, tout bonnement, pas le droit de vivre. Sa mort, dès lors, ou plutôt l'impossibilité de sa vie, est déjà effectuée avant son exécution factuelle, il n'a jamais été vivant. Du côté du déporté, l'absence du SS, du destinataire, marque l'impossibilité de donner sens à cette mort, de s'y reconnaître, et ne laisse plus guère de place qu'à l'horreur

---

<sup>81</sup>*Ibid.*

<sup>82</sup>*Ibid.*

<sup>83</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n° 157.

<sup>84</sup>*Ibid.*

d'une mort absurde, imposée de l'extérieur, d'un lieu proprement inassignable, et partant, absolument injustifiable. Comme l'écrit Lyotard, « le destinataire de la prescription que subit le déporté est inconnu à ce dernier, il n'est pas "reconnaissable" par le destinataire, qui ne peut pas venir se placer sur cette instance dans un enchaînement légitimant »<sup>85</sup>. Il en résulte une situation dans laquelle « ce qui ordonne la mort est excepté de l'obligation et ce qui subit celle-ci est excepté de la légitimation »<sup>86</sup>. Dès lors, ce que fait mourir le SS dans les camps, ce n'est pas seulement le déporté, mais la possibilité de sa vie, et donc sa mort, et partant, la possibilité de la « belle mort », c'est-à-dire de la relève de l'individu dans la communauté. Comme le dit Francis Guibal, la mort dans les camps est « l'interruption définitive de tout "résultat" et de tout sens, la fission irrelevable du Soi, du sujet et de la communauté »<sup>87</sup>. Ce qui est mort à « Auschwitz », c'est la possibilité du *nous* et sa fonction de légitimation de la norme, dénoncée comme « fiction ». Le dispositif hégélien, et avec lui la possibilité de fournir un sens et une direction à l'histoire, se trouve donc démantelé par l'analyse de la destruction de tout résultat, et donc de toute communauté, opérée dans les camps d'extermination.

Ainsi, la critique mise en œuvre par Lyotard de la dialectique hégélienne s'axe sur trois points, à savoir l'autorité qu'il s'arrogeait en prétendant totaliser et à unifier tous les genres de discours en un seul métalangage, son entreprise de légitimation de l'État par une communauté unissant les citoyens et le législateur, et la mise en œuvre d'une téléologie de l'histoire par l'opérateur du résultat. L'analyse du premier a montré que les prétentions

---

<sup>85</sup>Pour cette citation et la suivante, cf *Ibid.*

<sup>86</sup>Il y a cependant un problème avec cette définition de l'injonction SS. En effet, si, du côté de ce dernier, celui qui est visé par son ordre ne peut être positionné sur l'instance destinataire, du côté du déporté, en revanche, la situation dans laquelle il se trouve partage tous les traits structurels qui caractérisent l'obligation en général : un destinataire inconnu et inconnaissable, l'impossibilité de permuter leurs positions sur les instances langagières, et l'impossibilité de légitimer l'ordre reçu (du moins sans changer de genre de discours). Cette définition ne semble donc pas permettre de distinguer suffisamment l'injonction SS de l'obligation en général en ce qu'elle n'offre pas de critères suffisants pour, à la fois, condamner ce type spécifique d'injonction en conservant la valeur du genre prescriptif. En outre, puisque le destinataire est inconnu, ou du moins que son identité ne peut être attestée (Abraham, Schreber), il n'est pas possible de savoir s'il s'adresse bien au destinataire (*Le différend*, n°169), ce qui fragilise la spécification proposée par l'auteur de l'ordre nazi. A ce sujet, cf A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit.*, pp.161-164.

<sup>87</sup>F. Guibal, « Penser (avec J.-F. Lyotard) : le temps du risque », in *Témoigner du différend. Quand phraser ne se peut*, éditions Osiris, Paris, 1989, p.43.

totalisantes de ce discours infligeaient un tort généralisé à tous les genres de discours qu'il prétendait subordonner, en conséquence de quoi il est apparu comme une nécessité politique de montrer qu'il ne s'agissait que d'un genre de discours parmi les autres, dont les prétentions totalitaires constituaient une usurpation. Ce faisant, le récit hégélien s'est trouvé démis de son emprise totalitaire sur l'ensemble des genres de discours, de sorte qu'à travers lui, c'est la logique même du totalitarisme qui se trouvait exhibée et critiquée par Lyotard. Toutefois, si cela permettait bien de mettre en lumière les dangers que recèlent ce discours, les opérateurs qui les mettent en œuvres n'étaient pas inquiétés. C'est pourquoi il était nécessaire de démasquer avec Lyotard l'illusion de la communauté derrière la pensée hégélienne de l'État moderne comme accomplissement de la Raison dans l'histoire. Il s'agissait de voir comme presupposé de la législation républicaine l'interchangeabilité des rôles entre le législateur et le peuple, unifiés dans un même *nous* commun. Or, il s'est avéré que cette homogénéité du destinataire et du destinataire ne pouvait jamais avoir lieu dans la même phrase, en raison de quoi le *nous* de la communauté s'avérait toujours déjà fracturé, ne pouvant donc tenir que comme abstraction, de sorte que l'autonomie du peuple apparaissait comme une illusion. Or, pour prévenir la répétition de cette illusion, il était nécessaire de dévoiler et de démanteler le cœur même du dispositif spéculatif, à savoir l'opérateur du résultat, en tant qu'il définit une temporalité finalisée. Ainsi, le résultat est apparu comme l'opération par laquelle un concept acquière une nouvelle détermination en niant, tout en les conservant, les précédentes déterminations. C'est par ce mouvement que l'illusion de la communauté a pu se maintenir au travers de l'expérience de la « belle mort », par laquelle l'individu, en acceptant de mourir pour la communauté, se trouve relevé dans celle-ci en tant qu'elle est un destinataire permanent. Or, c'est cette expérience de la « belle mort », et avec elle l'expérience elle-même, qui s'est avérée détruite par l'événement Auschwitz comme négation de la possibilité de vivre, donc de mourir. Le *nous* abstrait sur lequel repose

l'État moderne ne peut donc plus subsister, en conséquence de quoi la forme même de cet État, que nous connaissons comme république, est dès l'origine un échec. C'est pourquoi Auschwitz est le nom de l'irrelevant. *A contrario*, réactiver le dispositif spéculatif reviendrait à nier la radicalité de cet événement en le relevant dans un résultat qui justifierait Auschwitz comme moment d'une histoire finalisée. Ainsi, la critique lyotardienne du dispositif spéculatif consiste d'une part en une critique de sa logique totalitaire, et d'autre part à sauvegarder la singularité de l'événement Auschwitz pour interdire sa justification. Le premier grand récit fondateur de la modernité politique et philosophique se révèle donc définitivement caduc. Il importe dès lors de considérer le second de ces récits, celui des Lumières, pour comprendre ce qui fonde Lyotard à affirmer sa péremption.

## 2. Le récit des Lumières

Le récit des Lumières, contrairement au récit spéculatif, ne fait pas l'objet d'une critique de Lyotard. Il n'y a pas, à proprement parler, de déconstruction de ce discours. Bien au contraire, à partir de *Au juste*, l'auteur ne cesse de se rapprocher, pour élaborer sa pensée de la justice (en matière d'éthique comme de politique), du criticisme kantien. Ce rapprochement atteint son apogée avec *Le différend* et la problématique du juge, ou veilleur, critique. Pourtant, loin de prétendre réactualiser l'idéal des Lumières, Lyotard reste lucide quand à l'échec de cette tentative de légitimer le savoir scientifique en en faisant le moteur de l'émancipation de l'humanité. Ce récit, en effet, parce qu'il s'est institué sur la base d'un projet politique à vocation universelle, celui d'un état représentant le peuple et le guidant vers la liberté par l'intermédiaire du savoir, n'a pu conserver une légitimité qu'aussi longtemps que ce projet politique a pu porter les espoirs des hommes. Ainsi, lorsque l'espoir d'une politique universelle a perdu sa crédibilité, il en a été de même de la légitimité du projet politique des Lumières. Or, le soupçon portant sur les

prétentions à l'universalité paraît procéder directement du mouvement de pensée emblématique des Lumières, celui de l'instauration d'un tribunal critique opérant le partage des facultés humaines selon leurs compétences propres. Ce faisant, un partage des légitimités paraît s'instaurer, qui interdit tout espoir d'unification et de totalisation de ces facultés et conduit à l'éclatement des critères de validité. Il semble alors en résulter l'impossibilité de prétendre à une quelconque validité universelle. Ainsi, le projet politique des Lumières se serait effondré en raison de la logique même de ce récit. Il ne semble pourtant pas s'ensuivre une volonté de rejet, de la part de Lyotard, de cette logique. Qu'est-ce qui, dès lors, rend le geste critique des Lumières toujours d'actualité? Cela devra être éclairé par la considération, dans un premier temps, de la logique à l'œuvre dans l'institution du récit des Lumières. Nous serons ainsi à même de comprendre, dans un second temps, les raisons du déclin de ce récit. Cela permettra de mettre en lumière les impératifs philosophiques et politiques que ce discours adresse à la pensée de notre temps.

*a) Institution du métarécit des Lumières*

Il convient donc de considérer l'analyse opérée par Lyotard de l'institution du second récit fondateur de la modernité, le récit des Lumières, dont le principal représentant est Kant. Ce récit se forme, à l'instar du récit hégélien, comme le récit de l'émancipation du peuple. Or, puisque l'échec du récit spéculatif reposait sur l'abstraction de son héros (le *nous* d'une communauté qui ne se réalise pleinement que dans l'État comme accomplissement de la Raison dans l'histoire), alors il semblerait que pour être un réel récit d'émancipation, le discours des Lumières ait à se faire l'épopée d'un sujet concret. C'est alors au travers de l'analyse des rapports de ce sujet concret au savoir scientifique que doit être interrogée l'institution de ce récit, afin de comprendre comment la question de la justice peut être posée à partir de lui.

Ainsi, le méta-récit des Lumières, en tant qu'il est celui de l'émancipation, doit avoir pour héros un sujet concret. Le premier trait de ce méta-récit est qu'il « a pour sujet l'humanité comme héros de la liberté »<sup>88</sup>. En effet, la pragmatique du récit suppose pour référence du discours un héros dont l'histoire constitue la trame de la narration. Ce héros apparaît, contrairement à celui qui se révélait dans le récit spéculatif, comme un sujet concret, au sens où il n'est pas constitué à partir d'exigences théoriques, mais bien d'individus concrets subsumés sous son concept. Cela ne signifie pas que le sujet ainsi pensé existe déjà factuellement, mais qu'il est à réaliser par l'actualisation des possibles, déjà virtuellement présents dans le sujet tel qu'il est, par un processus d'émancipation. Or, il est à remarquer que le sujet de ce méta-récit politique ne représente pas un peuple déterminé, mais bien l'humanité entière, de sorte que la prétention à l'universalité lui est consubstantielle. Ainsi, c'est bien l'histoire de toute l'humanité, en tant qu'elle tend vers sa liberté, qui est racontée par ce récit. Néanmoins, comment comprendre que cette histoire de la réalisation de la liberté pour tous puisse servir de légitimation à la science? S'il en est ainsi c'est parce que la science paraît être le moyen de l'émancipation de l'humanité : ce n'est que grâce à elle que l'humanité pourra s'affranchir du joug de ceux qui la maintiennent en servitude. C'est ce que laisse entendre la reprise opérée par Lyotard de ce discours des Lumières selon lequel « si le sujet social n'est pas déjà le sujet du savoir scientifique, c'est qu'il en a été empêché par les prêtres et les tyrans »<sup>89</sup>. Ce que cela révèle, c'est que la volonté propre qui habite le récit des Lumières est de constituer un sujet politique, l'humanité, en tant que sujet du savoir scientifique. La signification de ce terme de sujet du savoir scientifique paraît équivoque. La locution « déjà » semble indiquer que la réalisation d'un sujet qui sait et qui est acteur de son savoir soit le but à atteindre au moyen d'une pratique politique émancipatrice, de sorte que les Lumières apparaîtraient, aux yeux de Lyotard, comme les précurseurs d'une domination technocratique absolue,

---

<sup>88</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Op. Cit, p.54.

<sup>89</sup>*Ibid.*



faisant de la réalisation de la science et de la technique l'accomplissement du destin de l'humanité. En réalité, il semble plus juste de voir dans cette formulation lyotardienne l'idée selon laquelle les Lumières visaient la constitution de l'humanité comme sujet de la science *dans la mesure où* celle-ci permet de se déprendre de l'obscurantisme et de la superstition, en tant qu'ils constituent le fondement de l'asservissement auquel les hommes sont voués. C'est en ce sens que « le droit à la science doit être reconquis »<sup>90</sup>.

Néanmoins, si la science se présente comme l'opérateur de l'émancipation du peuple, alors le rôle des institutions chargées de produire et de transmettre ce savoir doit être analysé. En effet, comme le remarque Lyotard, l'évolution de l'enseignement supérieur à l'époque, c'est-à-dire sous Napoléon en France, pose problème, dans la mesure où il paraît moins voué à la réalisation du savoir scientifique qu'à la formation d'une administration capable d'assurer la stabilité de l'État. Toutefois, poursuit Lyotard, l'État dans cette perspective « ne reçoit pas sa légitimité de lui-même, mais du peuple »<sup>91</sup>. Cela signifie que le peuple est le fondement sur lequel l'État peut s'établir et faire reconnaître son pouvoir, par la médiation d'une identification de l'État au peuple, de sorte que, en retour, devient possible une identification du peuple à l'État en vertu de laquelle le progrès de ce dernier dans l'ordre du savoir devient le progrès du premier. Dès lors, si d'une part le récit des Lumières pose la science comme le moyen de l'émancipation du peuple, et si d'autre part le progrès de l'État en ces matières est identifié au progrès du peuple, alors ce récit ne peut manquer d'apparaître comme la légitimation du pouvoir de l'État en tant qu'il réalise l'émancipation du peuple par le savoir scientifique. La légitimation du savoir, dans ce discours, débouche donc sur la légitimation d'une instance politique apte à exercer le pouvoir, et, par-là, à décider de ce qui est juste. Cependant, cette instance, l'État, ne le peut, contrairement à ce qui apparaissait dans le récit idéaliste, que parce qu'elle est légitimée par son identification avec le peuple comme unique sujet légitime de la liberté.

---

<sup>90</sup>*Ibid.*

<sup>91</sup>*Ibid.*

En outre, cette identification du peuple et de l'État ne doit pas masquer le sujet réel de ce récit, l'humanité, en oblitérant la portée proprement universelle de ce discours. Ainsi, le peuple représenté par l'État ne peut apparaître comme un sujet légitime que dans la mesure où il est une partie de l'humanité, de sorte que sa progression sur la voie de l'émancipation constitue un progrès pour le sujet réel dans sa totalité. Ce mode de légitimation repose donc sur ce que Kant nomme « l'autonomie de la volonté », c'est-à-dire la possibilité, pour le sujet, de se donner à lui-même ses propres lois. Le genre de discours caractéristique de cette entreprise n'est ainsi plus celui de la pure dénotation, comme dans le récit idéaliste, mais celui de la prescription. L'enjeu, en effet, n'est pas seulement de légitimer des énoncés descriptifs, mais surtout des lois dont le but est la justice, de sorte que la seule légitimité du savoir, « c'est de permettre à la moralité de devenir réalité »<sup>92</sup>. Lyotard, contrairement à ce qui s'affirmait dans les textes de la période païenne<sup>93</sup>, voit dans cette « distribution des rôles » un intérêt particulier. En effet, là où deux ans auparavant l'auteur voyait dans l'entreprise critique le revers dialectique du critiqué avec lequel elle forme une totalité, la critique révèle ici ce point – qui à cette époque forme pour Lyotard le cœur du jugement – à savoir « qu'il n'y a pas d'unification ni de totalisation possible des jeux de langage dans un métadiscours »<sup>94</sup>. Ce trait semble pour l'auteur le seul mode de pensée qui, tout en étant anti-dogmatique – c'est-à-dire anti-autoritaire, offre une voie de sortie hors du relativisme.

Ainsi, le discours des Lumières apparaît comme un mode de légitimation de la science *en tant que* moyen pour réaliser l'émancipation de l'humanité, et cela en passant par la médiation de l'État, dans la mesure où *il représente légitimement le peuple*. Ce récit, contrairement à celui de l'Idéalisme allemand, ne voit pas dans l'État l'universel dans lequel l'individu doit être subsumé pour se réaliser comme Raison, mais plutôt

---

<sup>92</sup>*Ibid*, p.60.

<sup>93</sup>A ce sujet, cf par exemple *Rudiments païens*, *Op. Cit*, p.85-110.

<sup>94</sup>*La condition postmoderne*, *Op. Cit*, p.61.

l'expression de la volonté du peuple. Ce n'est donc pas l'État, mais bel et bien le peuple qui apparaît comme le héros de ce récit. Néanmoins, à l'instar du récit spéculatif, ce n'est que grâce à la science que le peuple semble pouvoir s'émanciper. Toutefois, le récit des Lumières s'en distingue en ce que, si la science est le moteur de l'histoire qu'il narre, elle n'y est pas son propre but, comme accomplissement du savoir absolu, mais se trouve subordonnée à la volonté d'émancipation du peuple. La finalité du récit des Lumières n'est pas le savoir, mais la liberté des hommes, en quoi elle s'ordonne au critère de la justice. Ce n'est donc qu'en tant que la servitude dans laquelle le peuple est maintenu procède des mystifications des tyrans et subsiste par l'obscurantisme que le savoir est nécessaire comme opérateur d'émancipation. Or, en tant que récit de justice, le discours des Lumières ne peut se présenter comme un méta-discours, c'est-à-dire qu'il ne peut prétendre totaliser l'ensemble des discours pour exercer une autorité sur eux, dans la mesure où cela contreviendrait au respect de l'autonomie. Dès lors, la tâche assignée à ce discours semble être précisément de séparer les différents domaines de discours et d'action afin de prévenir tout empiétement et toute tentative de domination autoritaire. Cependant, est-il possible, dans ces conditions, de maintenir la légitimité de la science à appuyer le discours de la justice? Ces deux enjeux ne doivent-ils pas, conformément à l'exigence des Lumières, être séparés, au risque d'entamer la validité même de ce discours? Il convient, dès lors, de s'interroger sur le moment de la destitution de ce récit.

*b) Destitution du métarécit des Lumières*

Il s'agit donc de s'interroger sur la destitution du récit des Lumières, c'est-à-dire sur le mouvement qui, de l'intérieur de ce discours, a déstabilisé son assise et conduit à sa remise en cause. En effet, si ce récit, pour atteindre son but, à savoir l'émancipation de l'humanité, a pour tâche de séparer les différents domaines de savoir et d'action en genres distincts afin d'éviter toute totalisation abusive, alors il paraît conduit à mettre en place

un dispositif de distinction des genres. Ce faisant, le développement de ce discours ne risque-t-il pas de mener à l'éclatement de la réalité, et à interdire toute saisie globale de celle-ci? Or, si d'une part ce récit se veut la narration de l'émancipation de toute l'humanité, selon une visée universelle, et si d'autre part il devient impossible de saisir le monde dans sa dimension globale, alors ne s'ensuit-il pas que l'universalité devient hors de portée? Ce faisant, l'espoir de liberté et de justice pour l'humanité ne s'en trouve-t-il pas réfuté? Or, dans la mesure où cette remise en cause de l'universalité procéderait du discours même des Lumières, ne serait-ce pas d'elles-mêmes que dériverait leur déclin? Leur discours, en tant qu'il a une portée universelle, ne serait-il pas tombé en désuétude en conséquence, précisément, du dispositif que supposait la réalisation de la finalité qu'il se proposait?

Il convient donc de considérer l'évolution du statut de la justice suite au déclin des procédures de légitimation. Or, cela ne peut ressortir que de considérations portant sur la pratique humaine, de sorte que c'est seulement à travers le déclin du récit de l'homme comme héros de la liberté, le récit des Lumières, que peut apparaître le problème du juste. De la même manière que pour le dispositif spéculatif, ce méta-récit contient une « puissance intrinsèque d'érosion »<sup>95</sup>. En effet, la légitimité de la science, tel qu'elle est pensée dans ce discours, est fondée sur la liberté du peuple comprise comme autonomie de la volonté, définissant ainsi une juste pratique éthique et politique. La science a donc pour finalité l'émancipation de l'humanité, laquelle passe en retour par la dérivation du juste par rapport au vrai. Toutefois, comme le remarque Lyotard, cela pose d'emblée quelque problème, dans la mesure où la pragmatique de la science repose sur l'usage exclusif d'énoncés dénotatifs, tandis que ceux de l'activité pratique, ceux du moins qui se réfèrent au juste, sont des modalités de la prescription, qu'il s'agisse d'ordres ou de demandes. En ce sens, pour trouver sa légitimité, ce récit doit fonder le passage logique d'une classe d'énoncés à une autre, de manière à pouvoir faire résulter des prescriptions

---

<sup>95</sup>*Ibid*, p.66.

justes de constats vrais. Or, ce passage s'avère problématique, dans la mesure où « rien ne prouve que, si un énoncé qui décrit ce qu'est une réalité est vrai, l'énoncé prescriptif, qui aura nécessairement pour effet de la modifier, sois juste »<sup>96</sup>. En effet, comme l'explique Lyotard en comparant l'énoncé descriptif « La porte est fermée » et l'énoncé prescriptif « Ouvrez la porte », il n'y a pas de conséquence logique permettant de passer de l'un à l'autre. Il s'ensuit que ces discours obéissent à deux pragmatiques différentes qui « déterminent des pertinences différentes, et donc des compétences différentes »<sup>97</sup>. Ainsi, ces deux ensembles de discours se révèlent séparés en droit, de sorte que la dérivation du juste à partir du vrai ne peut en aucun cas être fondée. Il en résulte que la légitimité du récit des Lumières se trouve brisée dès l'origine. Or, comme le relève l'auteur, c'est chez Kant lui-même que se trouve fondée cette séparation de la description et de la prescription. Cette séparation correspond en effet au clivage kantien des facultés qui divise la raison « en cognitive ou théorétique d'une part et pratique de l'autre »<sup>98</sup>. C'est donc dès son institution que le récit émancipateur des Lumières contenait le principe de sa perte de légitimité, car la séparation des facultés, qui est l'un de ses fondements théoriques, conduit à considérer la science comme « un jeu de langage doté de ses règles propres [...] mais sans aucune vocation à réglementer le jeu pratique »<sup>99</sup>. La science se trouve ainsi séparée des autres genres de discours et devient un genre autonome. Il s'ensuit, cependant, que ce genre autonome ne peut renvoyer qu'à lui-même, et ne permet donc pas de statuer sur les autres. En conséquence de quoi la science ne peut être le moteur de l'émancipation de l'humanité, puisqu'elle ne peut produire que des connaissances qui ne peuvent servir à orienter l'activité pratique. Toutefois, de cette première conséquence du récit des Lumières suit un corollaire qui poursuit plus avant la délégitimation du savoir scientifique, à la condition expressément formulée par Lyotard d'en étendre la portée, comme ont pu

---

<sup>96</sup>*Ibid.*

<sup>97</sup>*Ibid.*

<sup>98</sup>*Ibid.*

<sup>99</sup>*Ibid.*

le faire, quoique de manière très différente, Wittgenstein et Levinas. Ce corollaire est que non seulement la science ne peut fonder la légitimité des autres jeux de langage, « mais avant tout elle ne peut pas davantage se légitimer elle-même comme le supposait la spéculation »<sup>100</sup>. En effet, dans la mesure où la science se révèle n'être qu'un jeu de langage parmi d'autres, il est aisé d'en conclure qu'elle ne peut prévaloir sur eux. Ce faisant, il lui devient impossible de se légitimer de manière autonome par le recours à une prétendue supériorité<sup>101</sup>. Dès lors, si le discours scientifique est le plus efficace pour décrire la réalité *du point de vue de la vérité*, elle ne l'est pas pour la décrire d'un autre point de vue, ni pour un autre genre que celui de la description. Il se fait donc jour une équivalence des jeux de langages en vertu de laquelle ils se révèlent incommensurables les uns aux autres, de sorte que le méta-récit spéculatif se trouve invalidé non pas *a posteriori*, par le jeu d'un principe interne poussant à sa destitution, mais *a priori*, en raison de sa prétention essentielle à faire de la science le seul discours légitime, absolument supérieur à tous les autres. Il suit de cet éclatement des jeux de langage en une multiplicité et de leur incommensurabilité que « c'est le sujet social lui-même qui paraît se dissoudre ». En effet, il apparaît que « le lien social est langagier ». Or, puisque les jeux de langage sont multiples et incommensurables, « il n'est pas fait d'une unique fibre », mais « est une texture où se croisent au moins deux sortes, en réalité un nombre indéterminé, de jeux de langage obéissant à des règles différentes »<sup>102</sup>. Dans cette perspective, en effet, le sujet social, considéré comme sujet langagier, ne peut être ramené à une unité qui totaliserait ses différents aspects, mais ne peut au contraire être conçu que comme éclaté en des positions incommensurables sur des instances pragmatiques qui le sont elles aussi, tour à tour destinataire, destinataire et référent. Cela est nécessaire car il

---

<sup>100</sup>*Ibid.*

<sup>101</sup>Il semble que sur ce point Lyotard procède à une analogie avec le théorème d'incomplétude de Gödel, selon lequel une théorie mathématique ne peut contenir l'énoncé de sa propre cohérence, énoncé qui doit être démontré dans une autre théorie. De la même façon, un genre de discours ne peut poser lui-même sa propre légitimité, il faut un second genre pour la lui conférer.

<sup>102</sup>*Ibid.*, p.67.

n'y a pas de « métalangue universelle »<sup>103</sup> pour unifier ces instances pragmatiques et leurs positions. Il ne peut donc plus être question de proposer au sujet social une perspective unifiée d'émancipation. Ainsi, l'analyse de la délégitimation du récit des Lumières conduit à un constat relativiste selon lequel les différents genres de discours apparaissent radicalement séparés et par-là incommensurables entre eux, de sorte que non seulement la pratique émancipatrice ne peut se fonder sur le savoir scientifique – en d'autres termes, le juste ne peut être dérivé du vrai – mais encore qu'elle ne peut se baser sur un modèle unitaire qui totaliserait les différentes facettes du sujet langagier.

Ainsi le dispositif théorique du récit des Lumières – en tant qu'il repose sur le clivage de la réalité en instances séparées – a conduit de lui-même au déclin de la foi en ce discours. Ce faisant, il en résulte deux conséquences. D'une part, cette séparation des instances constitutives du monde s'est trouvée radicalisée, à la suite de Wittgenstein, sous la forme d'un éclatement horizontal du langage en jeux distincts et incommensurables – puis, avec Lyotard, en genres de discours – obéissant chacun à ses règles propres. La seconde conséquence, qui dérive de la première, est qu'aucun jeu de langage ou aucun genre de discours n'a de prévalence sur les autres, de sorte qu'il n'est possible ni de dériver un genre d'un autre, ni de conférer à l'un d'eux une quelconque supériorité sur les autres. Ce faisant, le discours de justice, qui obéit au genre prescriptif, ne peut en aucun cas être dérivé ou subordonné au discours scientifique, qui obéit au genre descriptif et a pour finalité la vérité. Il s'avère dès lors que la science ne peut jamais être l'opérateur de l'émancipation. De ce clivage généralisé de la réalité, il résulte que le tissu social, et jusqu'à l'individu lui-même, se révèlent clivés et traversés de genres hétérogènes, de sorte qu'ils ne peuvent jamais être unifiés et totalisés. La société et l'individu apparaissent radicalement éclatés en facettes hétérogènes et irréconciliables. Ce faisant, tout discours global devient impossible, en conséquence de quoi l'universalisme inhérent au récit des

---

<sup>103</sup>*Ibid.*

Lumières non seulement est un échec, mais encore se révèle inapte, en dernière instance, à produire une réelle politique émancipatrice à laquelle le peuple pourrait adhérer. Ainsi, les récits au fondement des républiques modernes – l'État comme accomplissement de l'individu dans une communauté universelle, et l'État comme moteur de l'émancipation des peuples – ont échoués. Le contexte politique à partir duquel pense Lyotard paraît être celui de l'échec de l'État moderne. A la différence du discours hégélien, le récit des Lumières ne se trouve déconstruit que suivant une perspective historique, et non en fonction d'une critique éthique et politique. Il s'agit simplement pour Lyotard de marquer la rupture qui sépare notre époque postmoderne de l'époque moderne en révélant l'échec des discours et des institutions qui portaient l'espoir de la seconde, cela afin de caractériser la première comme l'époque d'une table rase historique. Néanmoins, si ce contexte doit être saisi dans toute son ampleur, ce ne sont pas seulement les récits républicains qui doivent être analysés, mais également le dernier effort d'une politique émancipatrice globale inspirée des Lumières, le récit marxiste.

### 3. Le marxisme qui a fini

Ainsi, alors que les deux grands récits d'émancipation de la modernité – le récit spéculatif du progrès de l'humanité par le savoir, et le récit de l'émancipation du peuple par la connaissance produit par les Lumières – se révèlent caducs suite à leur déconstruction opérée par Lyotard, le dernier de ces récits, dont l'importance fût décisive au XX<sup>e</sup> siècle, est pratiquement passé sous silence dans *La condition postmoderne*. Ce récit est celui du marxisme, dont l'une des rares mentions dans l'ouvrage le présente comme participant à la fois et tour à tour du récit spéculatif et du récit des Lumières<sup>104</sup>. Cela ne tient cependant pas à un oubli ou à un désintérêt de la part de l'auteur, puisque ce

---

<sup>104</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, Op. Cit.*, pp.61-62.



discours fait l'objet de nombre de remarques tout au long de son œuvre. Il s'agit bien plutôt d'un interlocuteur privilégié avec lequel le dialogue est constant, même si la critique qui en est faite est parfois acerbe<sup>105</sup>. Avant de considérer les raisons de l'opposition de Lyotard à ce discours, il convient de garder à l'esprit que le marxisme visé par ces critiques est moins celui de Marx que ce discours considéré comme récit, c'est-à-dire dans sa transmission, avec ses différents narrateurs (notamment Staline), et les diverses communautés qu'il institue (le parti communiste, Socialisme ou Barbarie). Cette critique du marxisme, développée par Lyotard, s'ordonne en trois points : le statut intellectuel de son discours, c'est-à-dire la volonté de dériver la prescription de la description, la prétention à former un métalangage capable d'exprimer et de traduire l'ensemble des genres de discours, et l'autorité conférée au dépositaire de ce discours.

L'analyse de ces critiques suppose de rendre compte du double mouvement qui anime le marxisme. En tant que discours dialectique inscrit dans la lignée du dispositif hégélien, celui-ci prend la forme d'un système voué à rendre compte du réel dans sa totalité. Ce mouvement suppose la prévalence du régime cognitif. En tant que discours inspiré des Lumières, il vise à transformer la réalité qu'il prend pour objet. Cela implique la primauté du discours prescriptif. Le premier versant correspond au matérialisme dialectique alors que le second correspond au matérialisme historique. Ainsi, la prétention à transformer le réel s'ordonne à la production d'un discours visant à assurer une connaissance de la totalité du réel. Le discours prescriptif est alors fondé sur le discours cognitif. Il s'agit donc de dériver le juste du vrai. Or, cette dérivation est en droit infondée. En effet, celle-ci s'inscrit dans une problématique – que Lyotard fait remonter à Platon – selon laquelle « tout ce qui se véhicule dans une société est juste, si elle est conforme à quelque chose qui [...] est défini comme la justice même, c'est-à-dire l'essence ou l'idée de la justice »<sup>106</sup>. Ce

---

<sup>105</sup>Ainsi, la critique n'est pas le seul versant de la lecture lyotardienne du marxisme. Les possibilités offertes par ce discours devront faire l'objet d'une attention détaillée ultérieurement. Il ne s'agira donc pour l'instant de ne considérer que cet aspect critique et les enseignements qu'il y a à en tirer.

<sup>106</sup>Pour cette citation et la suivante cf. J.-F. Lyotard et J.-L. Thébaud, *Au juste, Op. Cit.*, p.57.

faisant, la prescription s'opère comme une *mimesis* de ce que la description désigne comme étant juste, de sorte que « si ce discours est vrai, alors la pratique sociale peut être juste pour autant qu'elle respecte la distribution indiquée dans le discours ». Il s'ensuit la primauté du discours de vérité sur le discours de justice. Celui-ci se trouve alors subordonné à celui-là. Or, comme le note Gaëlle Bernard, il s'agit là d'une confusion des genres, dans la mesure où la prescription et la description procèdent de deux genres de discours distincts ayant leurs enjeux propres<sup>107</sup>. Le marxisme est alors à son tour victime de l'illusion transcendantale. De celle-ci résultent deux conséquences qui entament la légitimité de ce discours. La première consiste en l'affirmation d'un *Selbst*, le prolétariat, qu'il s'agit de faire advenir dans la réalité historico-politique. Ce mouvement opère selon deux passages illusoire, et donc illégitimes, entre genres de discours hétérogènes. D'une part, en effet, le marxisme établit au moyen de phrases cognitives la réalité d'une souffrance qui résulte d'un différend entre classes opposées. Or, cette souffrance, il l'entend comme provenant d'un sujet, le prolétariat, qui est une Idée de la raison, l'Idée d'une « humanité travailleuse émancipée »<sup>108</sup>. Celle-ci prescrit « le communisme, l'enchaînement libre des phrases, la destruction des genres »<sup>109</sup>. Toutefois, en tant qu'Idée, elle ne peut être le référent de phrases cognitives, et ne peut en aucun cas prétendre au statut de fait empirique. Or, c'est précisément ce passage interdit que tente d'opérer Marx en traduisant le prolétariat comme référent de l'Idée de communisme en destinataire réel prescrivant le communisme, produisant ainsi un sujet se voulant lui-même, analogue à l'« Esprit » hégélien. Ce faisant, Marx reste prisonnier de la logique hégélienne du résultat, de sorte que son discours ne peut se formuler que dans le genre spéculatif. Ainsi, le projet marxiste se révèle miné dans son principe par cette confusion qui conduit nécessairement

---

<sup>107</sup>G. Bernard, « "A l'écart des intellectuels" : dérivés du prescriptif » in *Les transformateurs Lyotard, Op. Cit.* p.156. Comme cela est apparu lors de l'analyse du récit kantien, à l'éclatement du sujet en facultés séparées ayant chacune leur compétence propres correspond l'éclatement du langage en jeux ou en genres de discours séparés. Les confondre ou prétendre les dériver est donc toujours une erreur.

<sup>108</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend, Op. Cit.* n°237.

<sup>109</sup>*Ibid.*

son ambition pratique à se dévoyer dans un discours spéculatif. Cette confusion s'aggrave avec le second mouvement qui préside à la production du sujet réel du communisme comme sujet historico-politique. Pour Marx, il s'agit en effet, à partir de l'identification de la souffrance de la classe ouvrière, de constituer cette classe en sujet – le prolétariat – afin de lui permettre de l'exprimer et d'obtenir réparation, de lui « donner la parole ». Cela suppose de « doter [le prolétariat] d'une réalité historico-politique »<sup>110</sup>. Or, ce passage d'un référent idéal à un référent réel est illusoire, dans la mesure où le premier ne peut s'exprimer que dans le genre dialectique (au sens kantien), tandis que le second est l'objet des phrases cognitives. Il y a alors un différend entre les deux – au sens d'une domination du cognitif sur le dialectique –, parce que le référent du second ne peut jamais être attesté par le premier qui, lui, exige par essence l'attestation du sien<sup>111</sup>. Dès lors, le prolétariat ne peut se voir doté du statut de réalité attestable que par le biais d'une mystification. Il s'agit, en effet, d'identifier le destinataire – le parti communiste – avec le référent de son discours, le prolétariat. Cette équivalence présumée permet de faire du parti communiste la preuve de l'existence réelle du prolétariat, et partant, la preuve de la réparation à venir du tort causé à la classe ouvrière, « d'un même avenir radieux pour tous enfin réunis »<sup>112</sup>. Cet appel à un avenir délivré de la souffrance est la seconde conséquence de l'illusion transcendantale dont le marxisme est victime. Si cette finalité, qui inscrit le marxisme dans l'héritage des Lumières, peut être l'objet d'une Idée de la raison, son hégélianisme inhérent – en tant que discours dialectique – le conduit à en faire une finalité réelle, réitérant la confusion des genres de discours<sup>113</sup>. Ce faisant, le marxisme se maintient dans une logique téléologique qui en fait une version sécularisée de l'espoir chrétien du salut<sup>114</sup>. Ce faisant, le parti, puisqu'il s'institue sur la base d'un double mouvement de passage

---

<sup>110</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit, n°238.

<sup>111</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit, n°239.

<sup>112</sup>G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, Op. Cit, p.51.

<sup>113</sup>J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit, n°235 et n°237.

<sup>114</sup>C. Pagès, *Lyotard et l'aliénation*, P.U.F, Paris, 2011, p.109.

illégitime entre genres de discours, se révèle d'emblée voué à l'échec dans sa prétention à instaurer une politique universellement juste, débarrassant définitivement les hommes de leurs souffrances en réparant les torts dont ils sont victimes. Toutefois, si la théorie marxiste se révèle, dès l'origine, condamnée à échouer, parce qu'elle s'institue sur la base d'une confusion des genres de discours, il n'en demeure pas moins que cette théorie recèle une puissance d'englobement qui semble la rendre universellement applicable. Il convient alors de s'interroger sur la prétention à l'universalité qui caractérise le marxisme, afin de comprendre la critique qu'en dresse Lyotard.

Dès lors, si le marxisme se présente à la fois comme un discours critique quant à l'organisation sociale et comme un discours prescriptif visant à la transformer, c'est parce qu'il subordonne le versant prescriptif au versant théorique. C'est alors en disposant d'une théorie exacte que, selon cette conception, la pratique juste pourra être dérivée. Or, la théorie marxiste s'inscrit dans le sillage de la méthode dialectique de Hegel. Celle-ci, nous l'avons vu, se présente comme le récit de la réalisation d'un Sujet à travers le jeu des contradictions, jeu qui produit à chaque étape de nouveaux résultats. Le sujet en question, le prolétariat, étant, dans la théorie marxiste, un sujet social, le récit de son avènement ne peut se formuler que dans une théorie de l'histoire. Une telle philosophie suppose de postuler une direction univoque au mouvement de l'histoire dans son ensemble qui se réalise davantage à chaque époque<sup>115</sup>. C'est bien ce postulat qui se trouve mis en œuvre dans le récit marxiste de l'histoire selon lequel chaque époque se caractérise par un mode d'organisation social, de sorte que la transformation de chaque mode en un autre – transformation qui résulte du conflit entre les classes sociales pour le contrôle des moyens de productions – définit le passage d'une époque à une autre. Ainsi, du mode de production propre à l'antiquité, l'esclavage, dans lequel certains hommes sont propriétaires d'autres hommes qui sont eux-mêmes des moyens de production, les

---

<sup>115</sup>*Ibid*, p.108.

hommes sont passés au moyen-âge, sous l'effet de la sophistication des techniques de production et de la nécessité d'une plus grande autonomie des travailleurs, à la société féodale, dans laquelle les cerfs sont exploités par une aristocratie guerrière. A l'époque moderne, avec l'essor de l'industrie, ce mode de production ne pouvait plus convenir au développement des techniques et du commerce, de sorte que la bourgeoisie naissante a dû conquérir son autonomie en imposant un système de législation qui lui soit favorable : ce fût le résultat de la révolution de 1789. Est alors advenu le règne de la bourgeoisie, avec le mode de production qui lui correspond : le capitalisme. Or, les contradictions inhérentes à ce mode de production doivent logiquement et nécessairement conduire à la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie pour s'accaparer, collectivement, les moyens de production. Cet état constituerait, dans le récit marxiste, la fin de l'histoire, le salut pour tous sur la terre<sup>116</sup>. Ce faisant, le récit marxiste se présente comme le récit de l'intégralité de l'histoire concrète, de sorte que les petits récits caractéristiques de chaque peuple (récits populaires) et de chaque communauté (folklore), avec leurs histoires et leurs fins propres, se trouvent écrasés et rabattus sur cette unique histoire<sup>117</sup>. De nouveau, le marxisme se trouve être le site d'un différend, qui l'oppose, cette fois, à l'ensemble des « petits récits ». C'est ce qui caractérise ce récit comme un grand récit de la modernité, à l'instar de l'Idéalisme allemand et des Lumières. Ce faisant, le marxisme apparaît comme un dispositif totalisant face auquel chaque singularité est soit intégrée au dispositif à titre de moment dans le devenir du récit, soit niée purement et simplement. C'est ce qui lui permet

---

<sup>116</sup>K. Marx, « Contribution à la critique de l'économie politique », in *Philosophie*, Gallimard, coll. Essai, Paris, 1982, pp.289-392.

<sup>117</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°235. Lyotard y note, comme en passant, la nécessité dans laquelle s'est trouvé Marx, pour trancher le litige entre les socialistes français et allemands, de gommer le nom propre « Alsace-Lorraine », dans lequel pourtant se concentrait ce litige. Cette impossibilité de maintenir les noms propres procède de son incapacité à faire droit aux petits récits nationaux, et le condamne à l'abstraction. Cette nécessité de prendre en compte les petits récits nationaux semble héritée de l'engagement de Lyotard en faveur de l'indépendance du peuple algérien lors de la guerre coloniale. A cet égard, il est intéressant de constater que cette nécessité se trouve développée, dans le même contexte, par Franz Fanon dans *Les damnés de la terre*, Éditions La Découverte, & Syros, Paris, 2002, notamment les chapitres 2 et 3, dans lesquels l'auteur insiste sur la nécessité, pour les peuples colonisés, de faire de leur combat une « lutte nationale » afin de se constituer une unité nationale, sous peine de ne pouvoir sortir de leur état de servitude.

de s'auto-confirmer face à toute objection ou contradiction<sup>118</sup>. De cette façon, ce grand récit, en prétendant à l'hégémonie, impose, de la même manière que celui de Hegel, un tort généralisé à tout discours qui ne se formule pas dans son idiome. Il reste alors à savoir quel est l'idiome que parle le marxisme, du moins en tant qu'institution et dogme. Cet idiome est annoncé en négatif par l'auteur à travers la reprise de la critique opérée par Castoriadis au moment de la séparation de groupe *Socialisme ou Barbarie*. Celle-ci concerne les « luttes centrées sur les revendications à caractère économique » (nous soulignons)<sup>119</sup>. C'est dans la langue de l'économie que s'exprime le dogme marxiste, et c'est son hégémonie qu'il réitère en voulant en faire la critique<sup>120</sup>. Il apparaît donc que le discours marxiste reproduit le travers de la dialectique spéculative hégélienne, qui est de s'auto-conférer abusivement une prééminence sur tous les genres de discours en les subordonnant tous à l'enjeu qui est le sien, à savoir l'enjeu économique. Cela permet donc de considérer le discours marxiste comme un discours totalitaire mettant toutes les phrases, à l'exception des siennes, en souffrance. Or, nous l'avons vu avec l'analyse du dispositif hégélien, l'hégémonie d'un genre de discours sur les autres est toujours usurpée, de sorte que le marxisme s'avère à son tour producteur d'un système de domination. L'opposition au marxisme paraît alors devoir se comprendre comme un impératif politique, et ce d'autant plus que la domination qu'il exerce se révèle en dernier lieu comme le primat accordé au genre économique<sup>121</sup>. Toutefois, alors que la critique politique de l'hégémonie hégélienne ne portait pas sur une politique dérivée de cette

---

<sup>118</sup>A ce sujet, voir le récit par Lyotard de sa rupture avec Pierre Souyri, et en particulier le passage suivant : « L'un des idiomes [celui de Souyri] s'offrait à dire ce qui était la situation "même", à expliquer en quoi il s'agissait bien du "même" référent d'un côté et de l'autre, donc à se présenter non pas comme une partie dans un procès, mais comme le juge, comme la science détentrice de l'objectivité, plaçant ainsi l'autre dans la position de stupeur ou de stupidité que j'avais connue, le confinant dans la particularité subjective d'un point de vue qui restait incapable de se faire comprendre, sauf à emprunter l'idiome dominant, c'est-à-dire à se trahir » (J.-F. Lyotard, « Pierre Souyri, le marxisme qui n'a pas fini », in P. Souyri, *Révolution et contre-révolution en Chine*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1982, p.23.).

<sup>119</sup>J.-F. Lyotard, « Pierre Souyri, le marxisme qui n'a pas fini », *Loc. Cit.*, p.17.

<sup>120</sup>A ce sujet, les analyses des *Rudiments païens* préfiguraient déjà la critique ultérieure, en particulier en ce qui concerne « l'instauration de la valeur du travail » (« Expédient dans la décadence », p.96).

<sup>121</sup>Ce primat du genre économique inhérent au discours marxiste pourrait être l'une des raisons du déclin du marxisme. Il s'agira de considérer ce fait à la lumière de l'analyse du discours économique produit par le capitalisme.

pensée, mais l'invalidait à partir d'exemples historiques distincts d'elle, la domination du marxisme a, pour sa part, eu son pendant de politiques réelles. C'est donc la critique de celles-ci qu'il faut analyser.

Comprendre la critique du marxisme à partir des régimes politiques qui s'en sont réclamés revient à éclaircir cette phrase énigmatique de l'auteur :

« Le principe d'une alternative radicale (d'un pouvoir ouvrier) à la domination capitaliste *doit* être abandonné »<sup>122</sup>.

C'est la nature de ce *devoir* qu'il faut déterminer. Lyotard, en effet, ne cesse de le rappeler : *il faut* n'est pas la même chose que *tu dois*. Ce n'est pas à une nécessité (logique ou factuelle) que nous avons à faire, mais bel et bien à quelque chose qui a trait au devoir, à une obligation, ou du moins à un impératif. D'emblée, la question semble renvoyer soit au domaine de la morale ou de l'éthique, soit à celui du politique, étant entendu que ces deux domaines s'ordonnent à la question du juste, tributaire du genre prescriptif. La critique du marxisme comme « alternative révolutionnaire » paraît avoir pour enjeu la justice. Il est nécessaire, avant d'aller plus avant, de rappeler ce fait trivial : le marxisme a vu, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, fleurir les régimes politiques se réclamant de sa filiation et que tous débouchèrent sur un échec, entraînant la mort de millions de personnes. On a tôt fait de conclure de ce constat à la mort du marxisme, à son rejet pur et simple. Dresser un tel acte de décès reviendrait à considérer le rejet du marxisme comme une nécessité, un *il faut*, et non pas comme un devoir. Cette critique, cependant, s'est affirmée avec force au cours des années 1970-1980, à la suite de la parution de *L'archipel du goulag* de Soljenitsyne. Lyotard semble ne pas y avoir fait exception<sup>123</sup>. Pourtant, réduire la critique proposée par Lyotard à cet aspect serait méconnaître son enjeu réel. En effet, il s'agit plutôt de comprendre *ce qui* dans la théorie marxiste (et cela ne l'épuise pas) a pu conduire

---

<sup>122</sup>Lyotard, « Note : Le nom d'Algérie », in *La Guerre des Algériens*, Galilée, Paris, 1989, p.34, cité in C. Pagès, « Les Marx de Lyotard », in *Cités*, P.U.F, Paris, 2011/1, n°45, p.84.

<sup>123</sup>A cet égard, les rares mentions du marxisme dans *La condition postmoderne* paraissent accréditer cette lecture, puisque le déclin du récit marxiste n'y est pas démontré, et encore moins prôné de manière engagée, mais est simplement posé.

à de tels politiques. Le régime emblématique parmi tous en est le stalinisme, (et avec lui les différents partis communistes européens). C'est en fait à ce dernier, tout autant qu'au capitalisme, que le groupe *Socialisme ou Barbarie* s'opposait, en raison de la centralisation des décisions dans ce régime, laquelle le constituait comme un régime bureaucratique, et ce, bien avant que soit révélée au grand jour la réalité des goulags. La centralisation, en effet, consiste à concentrer en un seul organe (qu'importe ici qu'il soit fait d'un seul homme ou d'un petit groupe) l'ensemble du pouvoir, lui conférant de ce fait une autorité totale (et donc totalitaire). Or ce processus de centralisation, s'il ne constitue pas une application de la théorie marxiste proprement dite, repose sur l'illusion transcendantale qui la caractérise. Ainsi, c'est parce que le parti n'a d'existence légitime qu'en tant qu'il se fournit lui-même comme preuve de l'existence du prolétariat qu'il doit occulter l'incommensurabilité des discours qui sous-tendent la théorie, à savoir le discours dialectique au sens kantien (le seul qui puisse avoir pour référent la prolétariat comme « Idée de l'humanité travailleuse ») et le discours cognitifs en tant qu'il analyse la situation des classes laborieuses réelles<sup>124</sup>. Ce différend, le parti ne peut le masquer qu'en s'arrogeant « le monopole des procédures d'établissement de la réalité historico-politique »<sup>125</sup>, c'est-à-dire en se conférant à lui-même la seule autorité légitime pour faire advenir la réalité historique et politique du prolétariat comme classe constituée. Sans cette mystification, il ne saurait y avoir de parti, c'est-à-dire de destinataire unifié du discours marxiste, puisqu'il n'y aurait que la duplicité éclatée du dialectique (au sens kantien) et du cognitif. Ce faisant, toutes les oppositions marxistes au centralisme de parti se trouvent nécessairement déboutées, dans la mesure où le parti, comme autorité prise à partie, mais également comme seule autorité légitime pour régler le conflit, se trouve à la fois juge et partie. Loin cependant d'être le résultat d'une contingence factuelle, le caractère centralisé de l'organisation communiste repose en réalité sur les soubassements mêmes de la théorie

---

<sup>124</sup>Sur ce point, cf. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°239. Cf. également *supra*, pp.19-23.

<sup>125</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°239.



marxiste. En effet, comme nous l'avons vu, cette théorie prétend fonder le discours prescriptif sur le discours ontologique ou cognitif, de sorte qu'elle repose sur le postulat – caractéristique de la philosophie politique depuis Platon – selon lequel « si le discours est vrai alors la pratique sociale juste est celle qui respecte la distribution qu'indique la théorie »<sup>126</sup>, de sorte que le discours théorique se voit conférer une certaine prévalence sur le discours pratique. Cela suppose de doter le destinataire du discours théorique de l'autorité pour légiférer. C'est précisément ce qui caractérise le « privilège des intellectuels »<sup>127</sup> au sein du discours marxiste. De ce privilège accordé aux intellectuels à l'organisation bureaucratique, c'est une même structure qui se perpétue, comme l'indique Castoriadis pour qui, s'il n'y a pas de causalité directe entre la théorie marxiste et le stalinisme, cette même structure est précisément ce qui rend possible et explique le passage de l'un à l'autre<sup>128</sup>. Dès lors, si le rejet du marxisme apparaît pour Lyotard comme un devoir, c'est en raison de ce privilège des intellectuels sur lequel il repose, privilège qui rend possible le centralisme bureaucratique caractéristique des régimes communistes et la terreur qu'il entraîne<sup>129</sup>.

La critique du marxisme opérée par Lyotard se déroule donc en trois temps. Il apparaît en premier lieu que ce discours repose sur une illusion transcendantale – héritée de la tradition platonicienne de la philosophie politique – selon laquelle la pratique juste doit s'ordonner à (c'est-à-dire se fonder sur) la connaissance vraie de la société. Il s'agit par ce mouvement de prétendre dériver un genre de discours d'un autre, ce qui est impossible.

---

<sup>126</sup>C. Pagès, « Les Marx de Lyotard », *Loc. Cit.*, p.82.

<sup>127</sup>Selon l'expression de V. Descombes, cité in G. Bernard « "A l'écart des intellectuels" : dérivés du prescriptif », *Op. Cit.*, p.135.

<sup>128</sup>Cf, à ce sujet, C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, 3, Seuil, Paris, 1990. Sur ce point, nous pensons que malgré les divergences et les attaques parfois rudes de l'un à l'encontre de l'autre, les deux auteurs sont en accord.

<sup>129</sup>Il s'agit donc moins – comme Lyotard paraît parfois le prétendre – de considérer les crimes commis par des régimes politiques se réclamant du marxisme comme des contre-exemples invalidant cette théorie, que de comprendre les raisons structurelles pour lesquelles cette filiation a pu voir le jour. Ainsi, cependant, ce n'est peut-être pas – comme le pensait Pierre Souyri – le marxisme lui-même qui est à rejeter, mais ce qu'il y a de dogmatique en lui. Ainsi, peut-être une révision complète lui permettant de s'assurer une meilleure base – critique celle-ci – est-elle encore possible. Ce n'est cependant pas à nous d'en décider, et nous en sommes, du reste, incapable.

Cette illusion principale mène cette théorie à un double passage illégitime entre le genre dialectique (duquel seul l'Idée marxiste de prolétariat peut être la référence), et le genre cognitif. Tout d'abord en prétendant faire de cette Idée le référent de phrases cognitives alors que l'Idée appartient au genre dialectique, ce qui conduit le marxisme à considérer le prolétariat comme un fait empirique – alors qu'il n'est que le nom d'une prescription orientant l'action – reproduisant ainsi un sujet spéculatif analogue au *Selbst* hégélien. Ce faisant, le marxisme se trouve nécessairement piégé, à son insu, dans une logique spéculative. Cette première illusion dont ce discours est victime se trouve renforcée par la seconde, qui consiste à identifier ce sujet idéal qu'est le prolétariat au destinataire du discours dont il est le référent – le parti – afin de le doter d'une réalité historico-politique concrète. Il s'ensuit une auto-position du parti comme seul destinataire légitime de la parole des opprimés, par quoi il est conduit à voir dans sa propre réalisation l'avènement du prolétariat comme classe unifiée. Ce double passage illusoire conduit ce récit à déployer, sous une forme sécularisée, une temporalité messianique selon laquelle un « avenir radieux », toujours à venir parce qu'idéal et soumis au genre dialectique, résultera de l'organisation du parti qui, lui, s'ordonne au genre descriptif. De cette confusion, il résulte que cet avenir est condamné à être toujours souhaité sans advenir jamais, en ce que jamais une description de faits empiriques ne pourra réaliser l'objet d'une Idée. Or, dans la mesure où le récit marxiste – en tant qu'il tend à la réalisation de ce sujet de l'histoire qu'est le prolétariat – se pose comme récit de l'histoire dans sa totalité, il se doit d'englober dans son discours l'ensemble de la réalité. Il se trouve alors conduit à se considérer non pas comme un genre de discours parmi d'autres ayant sa logique propre, mais comme le discours global permettant d'englober – en les intégrant ou en les niant – tous les autres. Ce faisant, il prétend soumettre à son genre, le genre cognitif, tous les autres genres de discours, reproduisant ainsi, dans son système dialectique, la logique totalitaire de la dialectique hégélienne. Cette logique totalitaire, couplée à l'identification

du parti au sujet Idéal de son discours – le prolétariat – par laquelle il s'auto-positionne comme seul narrateur légitime de la souffrance du peuple, conduit le marxisme à se dévoyer en dogme et le parti en organisation bureaucratique et rigide. Le marxisme, comme récit dogmatique de l'autorité du parti, ne peut dès lors plus se présenter comme un discours viable, dans la mesure où il porte en son sein les germes qui ont donné naissance aux totalitarismes qui s'en sont réclamés. Mais si le marxisme, qui est historiquement l'alternative la plus puissante à l'organisation capitaliste, non seulement s'est effondré, mais encore doit être critiqué comme discours totalitaire, ne s'ensuit-il pas que le capitalisme doit être considéré comme un mode d'organisation social et politique, si ce n'est souhaitable, du moins préférable à tout despotisme? Ne faudrait-il pas consentir à voir dans les systèmes politiques contemporains l'accomplissement d'une politique enfin débarrassée des grands récits de la modernité et apte à conjurer toute domination totalitaire? A moins que le capitalisme, et avec lui nos républiques, ne soit en fait le dernier grand récit de la modernité, produisant sa propre domination totalitaire?

#### 4. Le capitalisme atemporel ou l'hégémonie du profit

Ainsi, le capitalisme semble à première vue avoir un statut complexe, eu égard aux précédents discours étudiés, dans la mesure où il apparaît moins comme une doctrine politique et économique que comme une organisation de la vie sociale à tous les niveaux. Il ne s'agit pas de nier que ce système repose sur des bases théoriques et philosophiques, mais d'affirmer que dans nos sociétés occidentales contemporaines il se présente avant tout comme ce qui définit à la fois un type d'économie, une organisation politique et un agencement du social. Il s'agit alors bien plus d'une gestion diffuse des individus et de leurs rapports que de l'hégémonie d'un unique genre de discours à prétention totalitaire. Néanmoins, il a ceci de commun avec les précédents récits qu'il s'est originellement développé selon une visée émancipatrice. En effet, l'émancipation, dans le discours

capitaliste procède de la performativité comme accroissement d'efficacité, et donc de puissance, c'est-à-dire de profit pour toute la société. Ce faisant, c'est un système d'accumulation de richesses qu'il institue, de sorte que ce discours paraît obéir au genre économique. Il s'agira alors, suivant Lyotard, de déterminer si le récit capitaliste peut apparaître comme l'hégémonie d'un genre de discours sur les autres<sup>130</sup>. Il faudra pour cela, dans un premier temps, s'interroger sur la volonté émancipatrice du capitalisme à travers l'analyse de l'idéal de performance qui l'anime. Cela permettra de considérer dans un second temps, la critique qu'en dresse Lyotard.

Ainsi, le capitalisme libéral, comme forme des sociétés contemporaines, fait l'objet, dans *La condition postmoderne*, d'une analyse centrée sur l'évolution de la recherche et de l'enseignement qu'il induit. Ce régime économico-politique s'inscrit dans le contexte de l'échec des grands récits qui caractérise la postmodernité. En effet, dans la mesure où les discours qui prétendaient légitimer le savoir scientifique comme condition de la pratique à l'aide de la référence à un principe transcendant (l'émancipation, la Raison...) ont perdu leur crédibilité, seul un critère immanent peut permettre d'assurer la légitimité du savoir. Un tel critère, le capitalisme semble l'avoir trouvé dans ce que Lyotard nomme la « performativité »<sup>131</sup>. Cette dernière se définit comme « le meilleur rapport *input/output* »<sup>132</sup>. Cette définition, empruntée à la cybernétique, signifie, pour un système quelconque, sa capacité à, d'une part, obtenir les meilleurs résultats possibles, et, d'autre part, à les obtenir avec le moins de dépenses possibles. La performativité paraît alors désigner le critère de l'efficacité. L'emploi du vocabulaire propre à cette science n'est pas fortuit. En effet, la cible de la critique lyotardienne est Niklas Luhmann, le sociologue allemand fondateur de la théorie des systèmes sociaux – théorie inspirée, entre autre, par

---

<sup>130</sup> « Si l'on montrait que le capital est un genre de discours, si l'on établissait quel est son enjeu et quelles sont ces stratégies pour l'emporter sur les autres genres, on pourrait par là même montrer que son hégémonie est non seulement injuste mais vaine. » J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Op. Cit., n°191.

<sup>131</sup> J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Op. Cit. p.74.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.76.

la cybernétique –, selon lequel la société se présente comme un système à information complète (dans lequel toutes les informations sont données), divisé en sous-systèmes, et dans lequel la légitimité est conçue sur un mode purement technique comme amélioration des performances<sup>133</sup>. Eu égard à la science, ce procès de légitimation semble, selon Lyotard, avoir émergé à la fin du XVIIIe siècle par la mise en place d'une relation réciproque impliquant qu'il n'y ait « pas de technique sans richesse mais pas [non plus] de richesse sans technique ». De sorte que, comme l'indique l'auteur :

« Un dispositif technique exige un investissement ; mais, puisqu'il optimise la performance à laquelle il est appliqué, il peut optimiser ainsi la plus-value qui résulte de cette meilleure performance. Il suffit que cette plus-value soit réalisée, c'est-à-dire que le produit de la performance soit vendu. Et l'on peut boucler le système de la façon suivante : une partie de cette vente est absorbée par le fonds de recherche destiné à améliorer encore la performance »<sup>134</sup>.

L'efficacité, en tant que règle du critère de performativité, apparaît donc comme efficacité technique. Cette « relation réciproque » met au jour la collusion du registre scientifique et du registre économique selon un double mouvement. D'une part, en effet, la recherche, pour être menée convenablement, suppose d'importants financements permettant l'acquisition et le développement d'outils qui seuls rendent possible le progrès du savoir scientifique, particulièrement dans le domaine des sciences dites exactes. La science ne peut donc se développer qu'en lien avec le capital. Mais d'autre part, la recherche scientifique apparaît comme un foyer de production de savoirs permettant d'accroître la performance des dispositifs techniques. En effet, ce n'est que grâce au développement de la science que les objets techniques peuvent être améliorés, et devenir de ce fait plus performants. Or, l'accroissement de l'efficacité technique permet d'en tirer un profit financier toujours plus important, dans la mesure où il « optimise la plus-value » des produits qui en résultent. Ainsi la recherche scientifique permet d'accroître la production de richesses. Ce faisant, le critère de la performance opère sa fonction légitimatrice selon

---

<sup>133</sup>*Ibid*, p.76-77. Cf. également A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit*, p.174, note 3.

<sup>134</sup>*Ibid*., p.74.

l'utilité de ce qui est envisagé, dans la mesure où, si la performance se laissait dans un premier temps déterminer comme efficacité technique, cette dernière apparaît dans un second temps comme moteur d'accroissement de la richesse. C'est pourquoi Lyotard peut affirmer que dans cette optique, « le seul enjeu crédible, c'est la puissance »<sup>135</sup>. Ainsi, la transmission du savoir elle-même, en vertu du critère de performativité, ne peut plus être comprise comme « la formation et la diffusion d'un modèle général de vie », « la réalisation de la vie de l'esprit », « l'émancipation de l'humanité »<sup>136</sup>, mais doit avoir pour fin de « former des compétences », de manière à « [fournir] au système les joueurs capables d'assurer convenablement leur rôle aux postes pragmatiques dont les institutions ont besoin »<sup>137</sup>. L'enseignement, en effet, ne peut être légitime, sous le régime du capitalisme libéral, que selon la plus-value qu'il peut apporter en retour des investissements qui lui sont fournis. Or, la plus-value ne peut être tirée que des produits techniques, de sorte que pour être rentables, les établissements d'enseignement – et plus particulièrement dans le supérieur – doivent fournir au système, en guise d'output, des techniciens. Cela ne permet toutefois pas de saisir ce qui règle cette équivalence entre la technique et le profit. Qu'est-ce qui, en effet, détermine la technique comme profit? Quel critère permet d'attester de la performance du savoir scientifique? Ce critère paraît contenu dans la notion de plus-value, qu'il convient d'analyser. Dans la perspective marxiste, la plus-value désigne la différence entre le coût de fabrication d'un objet et son prix de vente. Ce coût de fabrication désigne non seulement l'achat des matières premières, mais également et surtout le salaire versé au travailleur. Ainsi, l'augmentation de la plus-value repose sur l'accroissement de la productivité du travailleur pour un même salaire. Mais, pour déterminer la performance de la production, il faut pouvoir opérer une équivalence entre le travail réalisé, le salaire versé et le prix de vente. Or, ce qui permet

---

<sup>135</sup>*Ibid*, p.76.

<sup>136</sup>Respectivement, *Ibid*, p.79, et *Ibid*, p.86.

<sup>137</sup>*Ibid*, p.79-80.

d'établir une telle équivalence, c'est le critère du temps. En effet, le travail du salarié est évalué en fonction du temps passé à la production de l'objet, de sorte qu'il est payé non pas selon la valeur de l'objet mais relativement au temps passé à travailler. Ce faisant, le prix de vente, ou valeur d'échange, de l'objet paraît être fonction du temps de production. Toutefois, le prix de vente résulte non seulement de cette variable mais aussi de la plus-value réalisée, comprise comme différence entre le temps passé à produire l'objet et le profit réalisé. Ainsi, la définition de la performance comme efficacité technique s'éclaire. En effet, considérons une entreprise : pour une quantité fixe de temps un nombre déterminé d'objets est produit et la plus-value est constante. Si pour la même quantité de temps le nombre d'objets produits augmente, la plus-value réalisée augmente de même. Ainsi, le critère de performance, comme source de profit, doit être compris dans un troisième temps comme tendance générale à l'économie de temps. C'est pourquoi, Lyotard peut affirmer que « la production prend du temps et ce temps est soustrait à l'échange [...] ». Si le travail est considéré comme du temps perdu pour l'échange, il faut le réduire autant que possible »<sup>138</sup>. En effet, le temps de production est toujours un frein pour le profit, dans la mesure où il est un temps passé à ne pas vendre, qui retarde d'autant le moment du profit. Ainsi, la performance comme critère de légitimation dans les sociétés capitalistes libérales doit être comprise à la fois comme efficacité technique, comme source d'accroissement de la richesse, et comme dispositif d'annulation du temps. Ce sont ces trois facettes du concept qui lient par essence la performance au profit et légitiment le savoir comme moment de la circulation du capital. En ce sens, la valorisation du critère de performativité signe le triomphe du genre économique. N'y a-t-il pas, cependant, quelque danger recelé dans cette puissance de l'économisme ? Ne risque-t-elle pas, à son tour, de se faire totalitaire ? Si le temps lui-même paraît devoir être annulé, n'est-ce pas la

---

<sup>138</sup>J.-F. Lyotard, *Le différend*, Op. Cit, n°244 et 249.

condition de vivant elle-même qui se trouve menacée? Il convient alors de considérer la déconstruction de ce régime politique qu'est le capitalisme telle que la formule Lyotard.

Dès lors, si le critère de performativité apparaît, dans les sociétés capitalistes libérales, comme le principe de légitimation du savoir par l'efficacité technique – entendue comme annulation du temps – de manière à accroître le profit réalisé, il semble unifier en un même mouvement le genre scientifique et le genre économique. Le savoir scientifique, en effet, y apparaît comme un moteur d'accroissement de l'efficacité technique, dans la mesure où il vise la formation de techniciens capables d'améliorer le ratio *input/output* des systèmes de production. Ce faisant, le genre scientifique paraît s'ordonner à la fin du genre économique, à savoir l'augmentation du profit. Toutefois, cette collusion des deux genres n'a-t-elle pas pour conséquence une modification profonde de la nature du genre scientifique ? En effet, si « le seul enjeu crédible c'est la puissance », le discours scientifique ne doit-il pas, à son tour, augmenter ces performances sous peine de perdre toute efficacité ? Comme l'explique Lyotard, « le critère technique introduit massivement dans le savoir scientifique ne reste pas sans influence sur le critère de vérité »<sup>139</sup>. En effet, alors que la pertinence, dans le discours scientifique, s'attribue traditionnellement en fonction de l'opposition entre vrai et faux, la recherche de la performance conduit à remplacer ce couple par celui qui oppose l'efficace et l'inefficace. De ce fait, ce n'est plus tant la vérité de l'assertion qui est recherchée que la capacité technique d'en administrer la preuve, par laquelle on accroît les possibilités de remporter l'adhésion de tous. Ainsi Lyotard écrit-il :

« Si ce ressort [celui de l'intérêt pour le savoir] est la puissance [...]. La question, explicite ou non, posée par l'étudiant professionnel, par l'État ou par l'institution d'enseignement supérieur n'est plus : est-ce vrai ? Mais : à quoi ça sert ? Dans le contexte de mercantilisation du savoir, cette dernière question signifie le plus souvent : Est-ce vendable ? Et, dans le contexte d'augmentation de la puissance : Est-ce efficace ? Or, la disposition d'une compétence performante paraît bien devoir être vendable dans les conditions précédemment décrites, et elle est efficace par définition. Ce qui cesse de

---

<sup>139</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Op. Cit. p.76.



l'être, c'est la compétence selon d'autres critères, comme le vrai/faux, le juste/injuste, etc., et évidemment la faible performativité en général »<sup>140</sup>.

En effet, l'application du critère de performativité au discours scientifique conduit ce dernier à n'être plus évalué que sous l'angle de son utilité au détriment de son enjeu propre, à savoir la vérité. Il ne peut en être autrement, dans la mesure où il se trouve subordonné au genre économique et n'apparaît plus que comme un moyen pour réaliser la fin de ce dernier. C'est pourquoi le savoir lui-même, de principe de réalisation ou d'émancipation de l'homme, est devenu marchandise et objet de profit. Ce faisant, c'est le genre de discours scientifique qui se trouve nié par sa subordination au genre économique. Sa finalité est disqualifiée au nom de sa faible rentabilité. La science subit donc un tort du fait de la prévalence du discours économique. Et non seulement la science, mais, plus grave encore, le discours éthique – dont l'enjeu est la justice – se révèle lui aussi rabattu sur le genre économique. Si bien que la question éthique n'est plus « est-ce que cet ordre est juste ? », mais « quelles chances a-t-il d'être exécuté ? ». C'est pourquoi l'auteur détecte dans la logique capitaliste le plus grand des dangers, celui du totalitarisme, car « l'hétérogénéité [des régimes de phrases] ainsi que des genres de discours (des enjeux) trouve un idiome universel, le genre économique »<sup>141</sup>.

Ainsi, l'enjeu du genre économique semble devenir l'étalon de mesure de l'ensemble des genres de discours, de sorte qu'il tend à annuler la spécificité de leurs enjeux propres. En cela, le récit capitaliste paraît s'instituer en genre hégémonique, et s'avère dès lors vecteur d'un tort généralisé affectant toutes les phrases possibles. Or, dans la mesure où l'enjeu de ce discours est l'accroissement du profit, l'enjeu propre à chaque genre de discours semble être sa rentabilité, c'est-à-dire sa capacité à être échangé, que ce soit contre de l'argent, ou d'autres phrases (informations, pouvoir), de sorte que « les phrases peuvent être des marchandises »<sup>142</sup>. Quel opérateur, toutefois, rend possible cette

---

<sup>140</sup> *Ibid*, p.84.

<sup>141</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit*, n°251.

<sup>142</sup> *Ibid*.

hégémonie du discours économique? Quel critère assure l'évaluation des enjeux propres à chaque genre de discours selon le seul enjeu du discours économique, et partant, l'annulation de leur hétérogénéité? Ce critère est l'économie de temps. De même, en effet, que la suppression du temps était la définition de l'efficacité, et donc l'opérateur de l'augmentation des richesses, de même elle détermine la pertinence des phrases pour l'ensemble des genres de discours dans lesquels elles s'inscrivent. Ainsi, puisque le genre économique est devenu l'idiome universel, les régimes de phrases et les genres de discours se voient imposés avec l'instauration de cette hégémonie « un critère universel, le succès, avoir gagné du temps, un juge universel, la monnaie la plus forte, c'est-à-dire la plus crédible, la plus susceptible de donner du temps, donc d'en recevoir »<sup>143</sup>. Cela ne doit pas seulement, et pas principalement, s'entendre comme si le sens de la phrase était porteur d'une optimisation de l'efficacité technique de la production (ce qui reviendrait à considérer les phrases comme inscrites dans le processus économique, mais non pas comme soumises à la logique du discours économique), mais bien plutôt au sens où la phrase elle-même, dans son occurrence, doit être un gain de temps. Cela signifie que l'abîme qui sépare une phrase d'une autre et marque la contingence de leur occurrence, le principe même de l'hétérogénéité des régimes de phrases et de leurs genres de discours, doit être annulé. Cela ne peut se faire qu'en ne considérant comme légitimes que les phrases obéissant à la nature technique du discours économique, c'est-à-dire fonctionnant sur le mode de l'univocité arithmétique propre à l'échange. Cela implique que seule la phrase-technique peut être légitimement acceptée dans les sociétés capitalistes libérales, de sorte que l'hégémonie du genre économique impose une technicisation absolue des phrases, de leurs régimes, et des genres de discours dans lesquels elles sont prises<sup>144</sup>. En

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Il ne s'agit pas ici du pur et simple des phrases-techniques et des discours univoques qui caractérisent le genre économique. Comme toutes les phrases et tous les genres de discours, ceux-ci ont droit de cité, mais dans le domaine qui leur est propre. Ce qui est l'objet de la critique, c'est l'hégémonie de ce discours, d'où procède l'uniformisation des discours et la disqualification de toutes les autres phrases.

devenant strictement techniques et univoques, toutes les phrases deviennent immédiatement compréhensibles d'une seule manière, de sorte que l'enchaînement d'une phrase à une autre ne pose plus de problème, n'est plus soumis au jeu de la contingence. Le régime de phrase est fixé, pour ainsi dire, *a priori*, de sorte que l'abîme qui sépare les phrases se trouve, si ce n'est proprement annulé, du moins nié, refoulé. L'invention, la nouveauté, dans les enchaînements, sont rendus impossibles. Ce faisant, l'hétérogénéité des phrases se trouve remise en cause. Ainsi, le capitalisme apparaît comme le site du différend le plus profond, en tant qu'il cause un tort non seulement aux phrases et aux discours, mais à la nature de leurs régimes et de leurs genres. C'est cette technicisation des phrases qui rend possible l'édification de la monnaie gagnée, c'est-à-dire du profit, comme seul juge légitime de l'acceptabilité des phrases. La monnaie, en effet, se trouve définie par Lyotard comme « du temps stocké »<sup>145</sup>. Cela signifie que, si l'échange présuppose la mise en équivalence de ce qui est échangé par la seule considération de la variable temporelle (comme temps de la production et comme délai de l'échange, séparant la cession de la contre-cession qui la rembourse), et donc si l'échange est un échange de temps, alors la monnaie – en tant qu'elle détermine la valeur de ce qui est échangé (le « temps abstrait » qu'il rapporte) et constitue un capital accumulé permettant de faire une avance sur l'échange afin de retarder le moment de la contre-cession – apparaît comme du temps accumulé, et rend ainsi possible d'avancer du temps dans l'échange, de manière à en tirer un profit proportionnellement plus important<sup>146</sup>. Ce faisant, comme avance de temps abstrait, la monnaie permet la suppression du temps réel. La phrase-technique, dès lors, en tant qu'elle annule l'intervalle dans l'enchaînement des phrases et fait de cet enchaînement une économie de temps, devient phrase-monnaie, comme phrase accumulée permettant d'avancer sur l'enchaînement de manière à différer l'occurrence. C'est pourquoi, Lyotard conclut que « le genre économique avec son mode

---

<sup>145</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, *Op. Cit.*, n°248.

<sup>146</sup> *Ibid.*, n°247 et n°248.

d'enchaînement nécessaire d'une phrase à l'autre écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente d'une communauté de sentiments »<sup>147</sup>. Ainsi, l'hégémonie du genre économique semble mettre fin à l'enchaînement en ce qu'il a d'indéterminé et de contingent. Ce faisant, il conduit à la négation et, en dernière instance, à la destruction de la littérature et de la pensée. Cette entreprise de destruction se trouve reconduite jusque sur le terrain politique :

« Le genre économique du capital n'exige nullement l'agencement politique délibératif, qui admet l'hétérogénéité des genres de discours. Plutôt le contraire : il exige sa suppression. Il ne le tolère que dans la mesure où le lien social n'est pas (encore) entièrement assimilé à la seule phrase économique (cession et contre-cession). Si c'est un jour le cas, l'institution politique sera superflue »<sup>148</sup>.

En effet, la politique délibérative, celle de nos sociétés, repose sur l'hétérogénéité des genres de discours, dans la mesure où elle a à prendre en compte une diversité d'enjeux et de fins. Or, cela ne convient pas à l'hégémonie du genre économique. Ainsi, le capitalisme libéral, si son hégémonie devient totale, signe la mort du politique. En cela, il ne peut être une forme de société viable, et doit faire l'objet d'une critique radicale<sup>149</sup>.

Le thème lyotardien de la fin des grands récits de la modernité se trouve donc à la croisée d'une approche historique qui situe, pour chacun d'eux – à l'exception du capitalisme –, les processus historiques et philosophiques qui ont mené à leur déclin, et, à l'exception du récit des Lumières, d'une entreprise critique qui vise à les discréditer. Le seul aspect historique, s'il permet bien de mettre en lumière certains impératifs de pensée

---

<sup>147</sup> *Ibid.* n°252

<sup>148</sup> *Ibid.* n°253

<sup>149</sup> Nous ne pouvons ainsi qu'être en désaccord avec la lecture de Lyotard proposée par G. Châtelet (*Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils éditeur, Paris, 1998,), pour qui l'auteur serait un théoricien technocrate selon lequel « la société n'existe et ne progresse que si les messages qui y circulent sont riches en informations et faciles à décoder » (p. 65). On le voit, G. Châtelet semble n'avoir pas compris la critique des théories postmodernes et plus particulièrement de la cybernétique et de la sociologie des systèmes mise en œuvre par Lyotard. En revanche, la critique de Guattari, que Châtelet reprend à son compte, selon laquelle le socius se trouve réduit à des faits de langage, semble plus pertinente. L'absence de toute approche charnelle, du moins dans la période qui nous intéresse, paraît induire des conséquences politiques qu'il nous faudra examiner par la suite.

(comme la séparation des facultés, puis des jeux de langage, ou l'analyse des présupposés propres à chaque savoir positif), cantonne toutefois la déshérence dans laquelle ces récits sont tombés à des raisons purement conjoncturelles. C'est pourquoi Lyotard peut malgré tout continuer à se placer dans le sillage de Kant. L'aspect critique se révèle alors nécessaire pour offrir à cette perte de foi une raison essentielle. Or, celle-ci se manifeste sous les traits de la domination exercée par chacun de ces récits sur les autres aspects de la réalité que celui autour duquel ils s'érigent (comme l'exploitation économique pour le marxisme ou l'échange marchand pour le capitalisme). Ce faisant, la critique de ces récits fait émerger un impératif politique et philosophique capital aux yeux de Lyotard, à savoir lutter contre toute domination, laquelle procède toujours de l'hégémonie revendiquée par un genre de discours sur l'ensemble du langage en prétendant le dériver, soit comme légitimation, soit comme fondation. Il résulte alors de cette critique qu'il ne peut plus y avoir aucune figure tutélaire qui puisse servir de principe et de modèle à la pratique, et plus particulièrement à la pratique politique. En lieu et place, il ne reste que des genres de discours hétérogènes et irréductibles entre eux. Mais alors une politique est-elle encore possible? Cette fragmentation de la réalité sociale peut-elle encore faire place à une pensée de la justice? N'en résulte-t-il pas plutôt un chaos impossible à ordonner? Pire encore, en rendant impossible tout consensus permettant de trancher entre les parties en présence, Lyotard ne nous condamne-t-il pas à un strict relativisme? L'attention qu'il nous enjoint de porter aux différends ne nous conduit-elle pas, en rejetant tout tribunal suprême, à les laisser fleurir, et ainsi à faire du langage un immense champ de bataille? En voulant nous prémunir contre la violence inhérente au geste autoritaire, ne laisse-t-il pas la porte ouverte à la pire violence, celle de la guerre des opinions, et, bien plus, d'une guerre dans laquelle chacun est tout aussi légitime que tout autre, quelles que soient ses positions? La « guerre des phrases » qui semble résulter de son an-archisme ne conduit-elle pas, en

dernière analyse, à la « guerre de chacun contre chacun » ? Il importe donc de saisir la nature, les enjeux, et les limites de la pensée proprement polémique de Lyotard.

### III. De l'agonistique générale à la guerre civile<sup>150</sup>

<sup>150</sup> Cette question de la « guerre civile dans le langage » devait initialement occuper une place prépondérante dans cette étude. En partant, d'une part, de la conception du jugement dans *Au juste*, qui apparaît comme un engagement infondé de celui qui juge (« JLT : Et vous pensez qu'il est tout à fait *injuste* qu'il y ait un ordinateur américain à Heidelberg? JFL : Oui, absolument. Je peux dire que telle est mon opinion, je me sens *engagé* de ce côté-là [...] *comme il y a beaucoup trop de motifs, c'est impossible à dériver*. Je veux dire par là qu'en réalité, ce sont ces motifs-là qu'à la rigueur on pourra appeler "idéologiques". Si tu me demandes pourquoi je suis de ce côté-là, je crois que je répondrais que je n'ai pas de réponse à la question "pourquoi" » *nous soulignons*), et d'autre part du lien développé dans *La condition postmoderne* entre la pragmatique langagière et le monde social (« le lien social observable est fait de "coups" de langage », p.24), nous voulions proposer l'hypothèse selon laquelle la conception lyotardienne de la guerre dans le langage devait être inscrite dans un cadre proche d'un marxisme critique, en tant que la justice, et par suite le politique, se trouvaient nécessairement être l'enjeu de guerres partisans.

Toutefois, une attention plus minutieuse portée à l'évolution de cette conflictualité propre au langage (que nous allons exposer) nous a convaincue de la fausseté de cette hypothèse. En effet, si elle semble bien pouvoir s'appliquer à ce qui est formulé dans *Au juste*, elle devient plus douteuse avec *La condition postmoderne* et tout à fait fautive avec *Le différend*. Dans l'ouvrage de 1979, en effet, le monde social paraît bel et bien être le lieu d'un conflit, inscrit dans des « rapports de force », mais ce conflit se trouve décrit comme une « agonistique générale ». Or, cette notion seule suffit à rendre douteuse l'hypothèse d'un horizon marxiste à ce conflit. L'agonistique, en effet, comme en témoigne la note 35 de la page 23, s'inscrit bien plutôt dans un cadre héraclitéen et nietzschéen, dans lequel le conflit ne se présente pas comme une lutte pour le pouvoir, mais comme un jeu toujours remis en mouvement. Gagner y revient à relancer le jeu à son avantage et non à prendre le pouvoir. Pourtant, comme telles, ces deux approches ne sont pas nécessairement contradictoires, à la condition expresse de considérer la lutte politique à son tour comme un jeu, dans lequel la prise de pouvoir de l'une des parties doit apparaître comme un « coup » permettant de relancer le jeu sous d'autres modalités.

Une seconde objection doit pourtant être formulée, d'un point de vue marxiste cette fois. En effet, dans *La condition postmoderne*, le conflit, tout social qu'il soit, est considéré exclusivement sous l'angle du langage. L'affrontement se fait uniquement à coup d'énoncés. Les institutions elles-mêmes sont considérées selon la seule perspective des énoncés qu'elles autorisent et des situations pragmatiques qu'elles imposent. Une telle posture risque d'apparaître, d'un point de vue marxiste, comme un idéalisme, et serait à ce titre rejetée. Néanmoins, une telle réponse s'avère trop simpliste en ce qu'elle occulte le problème que pose l'attention lyotardienne au langage. D'un côté, en effet, faire reposer les luttes sociales sur des joutes langagières paraît effectivement condamner ces luttes à n'être que symboliques. Mais de l'autre le recours à la pragmatique conduit Lyotard à intégrer dans sa théorie des jeux de langage la situation des acteurs les uns par rapport aux autres, de sorte que la joute acquiert une dimension proprement sociale et reconduit de ce fait une compréhension du *socius* en termes de rapports matériels de force. L'agonistique langagière du Lyotard de *La condition postmoderne* semble donc irréductible à une posture strictement idéaliste, dans la mesure où, si les moyens de la lutte s'avèrent bel et bien symboliques, les enjeux de celles-ci n'en demeurent pas moins matériels. L'alternative entre idéalisme et matérialisme se révèle donc finalement non-pertinente pour comprendre la pensée politique de Lyotard.

Avec *Le différend*, la distance de Lyotard avec la conception marxiste du conflit s'accroît. Ce dernier, en effet, en tant que différend, ne se situe plus sur un terrain social, mais ne concerne plus que le rapport des phrases entre elles. Il ne peut en être autrement, dans la mesure où ces dernières apparaissent comme la réalité première, les corps et les faits s'avérant n'être que des fonctions positionnées par les phrases sur les instances qu'elles présentent. Ce faisant, et alors qu'il s'éloigne par ailleurs considérablement de son nietzschéisme antérieur (volonté de puissance dans *Économie Libidinale*, perspectivisme païen, primauté du jeu comme agonistique et moteur du devenir dans *Au juste* et *La condition postmoderne*), Lyotard se rapproche de Nietzsche, moins par des thèses que par un geste de pensée, qui consiste à mettre le conflit au cœur de la réalité. Il s'agit, en propre, d'une ontologie du conflit. Or, ce conflit n'est pas une lutte pour le pouvoir ni une joute dont l'enjeu serait de triompher de l'adversaire à l'aide de « bons coups », mais un conflit de légitimité. La lutte, qualifiée par Lyotard de « guerre civile dans le langage », ne peut plus être comprise comme un rapport de force, dans la mesure où elle est un rapport légal. La justice ne peut plus être comprise comme le moteur et l'enjeu d'une lutte, mais comme un problème juridique. Cette « guerre civile » semble ainsi, à première vue, rien moins que politique parce qu'in-humaine. Pourtant, précisément parce que le conflit n'oppose plus les hommes tels qu'ils sont positionnés sur des univers de phrases mais les phrases qui les positionnent, le problème de la légitimité acquiert une portée plus générale et quasi-transcendante. Ce faisant, le problème de la justice se voit doté d'une présence de droit. Le problème du conflit, en tant que « guerre civile », s'il s'éloigne des problématiques sociales, n'en demeure pas moins politique en tant qu'il permet de poser dans toute son ampleur, par le biais des problèmes de légitimité qu'il

Le thème du conflit, de la « guerre », semble être au cœur de l'ontologie langagière de Lyotard. De la période païenne à celle du différend, les entités constitutives de la réalité – les jeux de langage ou les phrases – se révèlent toujours en lutte les unes contre les autres. Qu'il s'agisse de « jouer un meilleur coup » que les autres joueurs, de faire valoir sa légitimité à statuer sur un cas, ou simplement de survenir en lieu et place de toutes les autres phrases possibles, il s'agit toujours, pour chaque élément, de l'emporter face aux autres, d'imposer, provisoirement, ses règles. Le moteur des rapports entre les entités de Lyotard semble donc être la guerre. En cela, cette conflictualité première semble directement politique, dans la mesure où tout triomphe est toujours le résultat d'une lutte passée et l'objet d'une lutte à venir, en raison de quoi il apparaît nécessairement précaire et instable, puisque le vainqueur est toujours susceptible d'être vaincu à son tour, de sorte que toute domination paraît toujours pouvoir être remise en cause. Or, dans la mesure où, dans les écrits antérieurs au *Différend*, les rapports entre les jeux de langage paraissent essentiellement sociaux – parce qu'ils sont *joués par* des hommes parlants – l'instabilité de tout pouvoir impliquée par leurs conflits semble faire de la philosophie lyotardienne

---

soulève, la question de la justice. Cette dernière consiste alors en la tentative, toujours renouvelée, de trancher les différends.

Néanmoins, si cette lecture politique du conflit est au plus loin d'une lecture marxiste en terme de lutte des classes, elle est dans le même temps l'occasion, pour Lyotard, d'une réhabilitation du marxisme. Le différend, en effet, ne désigne pas seulement l'état de conflit entre les phrases. Il désigne également, nous l'avons vu, la domination d'une phrase ou d'un genre de discours sur les autres. Ce n'est qu'avec cette seconde acception qu'émerge réellement le problème de la justice, comme démantèlement de ces dominations illégitimes. Or, le cas emblématique qui permet à Lyotard de rendre compte de cette domination s'inscrit dans un horizon marxiste : c'est celui du salarié qui ne peut se plaindre du tort qu'il subit du fait d'être salarié parce que le seul tribunal jugé compétent pour recevoir ses plaintes s'exprime dans l'idiome du salariat, ce qui lui impose cet idiome et ne lui permet donc pas de le remettre en cause. La problématique du tort s'inscrit donc de plein droit dans un horizon marxiste. De l'aveu même de Lyotard, c'est jusqu'à la définition du *tort* qui est héritée de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* de Marx (« Judicieux dans le différend », *Loc. Cit.*, p. 230). C'est que le marxisme, avant de succomber à l'illusion transcendantale en hypostasiant le référent « prolétariat » qui n'est l'objet que d'une Idée et de se sédimenter en appareil bureaucratique, est d'abord le sentiment d'un tort. Il vise à nommer la condition de souffrance des travailleurs sous la domination du capital. Il est l'expression d'un différend. Or, il est apparu que l'écoute des différends consistait en la reconnaissance de la souffrance silencieuse des victimes, de manière à trouver de nouveaux idiomes faisant droit à l'expression de cette souffrance *afin d'obtenir réparation*. Le marxisme doit alors être compris comme une demande, toujours renouvelée, de justice. C'est pourquoi Lyotard peut affirmer, malgré les vives critiques qu'il lui adresse, que « le marxisme n'a pas fini, comme sentiment du différend » (*Le différend*, *Op. Cit.*, n°236). Le marxisme, comme revendication de justice pour les victimes, reste, aux yeux de Lyotard, un opérateur critique pertinent. Néanmoins, cette approche lyotardienne semble interdire toute compréhension du politique en termes de conflit, dans la mesure où le problème de la justice est déporté hors de la sphère du social.



un vecteur de forte critique politique, au sens de la « théorie critique » de l'école de Francfort. Pourtant, avec le passage à la pensée du différend et le profond « anti-humanisme »<sup>151</sup> qui la supporte, cette portée critique paraît s'émousser, dans la mesure où les phrases ne semblent plus tributaires des institutions humaines, mais au contraire les précèdent ontologiquement. Partant, les enjeux des conflits qui traversent le langage ne sont plus ordonnés au politique, mais deviennent eux-mêmes l'enjeu du politique. La mise en lumière opérée par Lyotard de la conflictualité inhérente au langage le conduit à considérer la lutte des phrases non plus du point de vue de celles qui triomphent, mais de celui des vaincues. La question du conflit semble alors devoir être posée en termes de légitimité, de sorte que cette question, si elle n'est plus subordonnée aux enjeux de la politique humaine, semble permettre de repenser à nouveaux frais la question de la justice, et partant le politique. Il ne s'agit plus, en effet, d'une « agonistique », mais d'une « guerre civile dans le langage ». Il s'agira dès lors de déterminer la nature de chacune de ces expressions en retraçant le passage de l'une à l'autre.

L'idée d'une « agonistique générale » qui réglerait les rapports entre les différents jeux de langage n'émerge qu'avec *La condition postmoderne*<sup>152</sup>. Cette idée apparaît comme une définition du mouvement qui règle toute pragmatique langagière : « parler est combattre, au sens de jouer »<sup>153</sup>. Cela signifie que tous les « actes de langage », et non seulement la parole, sont dans une situation de conflit entre eux, au sens, à première vue, non pas d'une perspective de domination ou d'anéantissement, mais d'une « joute », c'est-à-dire d'un sport dans lequel la victoire est simple affirmation de soi et l'enjeu symbolique,

---

<sup>151</sup>Nous reprenons l'expression de R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, diaphanes, Bienne-Paris, 2013.

<sup>152</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, Op. Cit.*, p.23. L'idée d'une conflictualité au principe de l'ontologie langagière n'apparaît pas explicitement dans *Au juste*. La seule mention qui est faite du concept de guerre vient caractériser une situation pragmatique particulière, celle qui oppose les membres de la *Rote Armee Fraktion* (p.146) à l'État allemand. La guerre n'est donc présentée que comme une situation pragmatique parmi d'autres. S'y trouve présente, pourtant, l'idée de « coups » dans les jeux de langage, qui permettent, précisément, de relancer le jeu. Ceux-ci, néanmoins, semblent réduits à l'inventivité qu'ils manifestent, et ne renvoient pas à une visée polémique, au sens étymologique.

<sup>153</sup>Pour cette citation et la suivante, cf. *Ibid.*

et le combat ludique. Cette notion apparaît donc solidaire de l'attention portée par Lyotard, à cette époque, non pas aux phrases, mais aux jeux de langage, conçus comme des « catégories d'énoncés »<sup>154</sup> qui mettent les hommes et les choses en situation. C'est alors l'architecture de ce cadre théorique qu'il convient d'explicitier pour comprendre la nature de cette agonistique. Le concept de « jeux de langage » désigne le fait que « chacune de ces diverses catégories d'énoncés doit pouvoir être déterminée par des règles qui spécifient leurs propriétés et l'usage qu'on peut en faire »<sup>155</sup>. Tous les énoncés proférés s'avèrent donc pouvoir être réunis en différentes familles selon les règles auxquels ils obéissent. Ces règles définissent les enjeux propres à chaque catégorie, la formation des énoncés en leur sein, les enchaînements que l'on en peut faire, la manière dont ils peuvent être utilisés, et la situation pragmatique. Cette dernière désigne « l'ensemble des rapports [...] qu'il y a entre celui qui raconte et ce dont il parle, celui qui raconte et celui qui l'écoute, et ce dernier et l'histoire dont parle le premier »<sup>156</sup>, c'est-à-dire la position des différents acteurs, humain ou non, au sein du jeu. Chaque jeu paraît alors défini par ses règles, lesquelles régissent la distribution des acteurs sur les instances pragmatiques. Il s'ensuit que lorsque les règles changent, le jeu et la pragmatique changent avec elles<sup>157</sup>. Ce changement de règles est présenté comme étant l'effet de « coups », au sens que ce terme prend pour qualifier un déplacement aux échecs. Tout énoncé apparaît en effet comme un « coup » dans le langage, pour autant qu'il redéfinit la situation pragmatique, qu'il obéisse aux règles du jeu ou bien qu'il les modifie, de même qu'un coup aux échecs modifie la position des pièces sur le plateau et redéfinit les possibilités de jeu. C'est en cela que le déroulement du jeu, l'enchaînement des énoncés, apparaît comme une joute : il s'agit à chaque fois, pour un temps seulement, de mettre l'adversaire en défaut en déplaçant les limites du jeu, en retournant la situation à son avantage. En cela, le jeu du

---

<sup>154</sup>*Ibid*, p.22.

<sup>155</sup>*Ibid*.

<sup>156</sup>J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, Paris, 1977, p.16.

<sup>157</sup>*Ibid*, p.23.

langage s'avère essentiellement stratégique. L'enjeu est toujours de parvenir à « une modification du rapport des forces respectives »<sup>158</sup>. Toute situation pragmatique se révèle donc définir un rapport de forces, c'est-à-dire une situation de lutte entre des parties dans laquelle l'une (au moins) est avantagée, tandis que l'autre (ou les autres) sont en défaut. Pour la (ou les) première(s) l'enjeu est de conserver cet avantage, pour la (ou les) secondes, il est de le prendre. Cependant, si la lutte se joue dans le langage, les forces en lutte, elles, ne peuvent y résider. Celles-ci, en effet, sont définies par la situation des acteurs sur les instances pragmatiques. Le jeu se révèle donc entièrement polarisé sur les joueurs. Ce n'est qu'à ce prix que le déroulement du jeu peut être ordonné à des stratégies, dans la mesure où ces dernières supposent des intérêts et des intentions. Les rapports de forces mis en jeu dans cette agonistique opposent donc des joueurs, qu'importe ici qu'ils soient humains ou non<sup>159</sup>. La lutte, dans le cadre de la théorie des jeux de langage, consiste donc en une modification de la position réciproque des joueurs grâce à des « coups » bouleversant l'équilibre des forces en présence :

« Chaque partenaire de langage subit lors des "coups" qui le concernent un "déplacement", une altération, de quelque sorte qu'ils soient, et cela non seulement en qualité de destinataire et de référent, mais aussi comme destinataire »<sup>160</sup>.

Le destinataire lui-même voit donc sa position dans le jeu changer lorsqu'il parle, ce pourquoi il peut reprendre l'avantage dans le combat. Ce cadre théorique permet de doter la pensée de Lyotard d'une portée éminemment sociale et politique. En effet, de la primauté accordée aux joueurs, il suit que « le lien social observable est fait de "coups" de langage »<sup>161</sup>. Les relations sociales s'avèrent donc devoir être comprises comme des

---

<sup>158</sup>*Ibid*, p.33.

<sup>159</sup>Il y a donc une ambiguïté dans la pensée de Lyotard dans cette période, puisque, d'une part, c'est le langage qui paraît premier, dans la mesure où ce sont les jeux de langage qui positionnent les êtres et les choses sur les différentes instances pragmatiques, et non l'inverse, mais d'autre part, ce sont les joueurs qui déploient le langage en opérant des « coups » de langage, de sorte que les jeux paraissent subordonnés aux joueurs et qu'il n'y aurait, à proprement parler, pas de langage sans les joueurs. Cette ambiguïté ne trouvera sa résolution qu'avec *Le différend* et la construction d'une ontologie langagière selon laquelle la réalité est faite de phrases.

<sup>160</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, Op. Cit*, p.33.

<sup>161</sup>*Ibid*, p.24.

rapports de forces et l'objet d'une lutte entre adversaire, par où se manifeste un reste de la période marxiste de l'auteur. Cette épreuve de force, toutefois, ne paraît pas essentiellement violente. Elle semble même s'opposer à la violence, ou du moins à une certaine violence, celle que Lyotard qualifie de « terreur ». Celle-ci désigne les cas dans lesquels « l'efficacité de la force procède [...] toute entière de la menace d'éliminer le partenaire, et non d'un meilleur "coup" que le sien »<sup>162</sup>. Il s'agit alors de rejeter le jeu en empêchant les autres joueurs de jouer, les niant ainsi comme adversaires. Tuer des joueurs ou menacer de le faire interdit toute possibilité de continuer le jeu, en quoi il s'agit de la plus grande injustice :

« L'injustice absolue, c'est que la pragmatique de l'obligation, c'est-à-dire la possibilité de continuer à jouer le Jeu du juste, soit exclue. Voilà ce qui est injuste, non pas le contraire du juste, mais ce qui interdit que la question du juste et de l'injuste soit et reste posée »<sup>163</sup>.

A *contrario*, cela permet de comprendre que le paradigme de la stratégie détermine la victoire comme une supériorité gagnée sur les autres joueurs qui ne clôt pas le jeu mais le relance. Il s'agit donc bien, à chaque « coup », de redéfinir la situation pragmatique en redéfinissant à son avantage les règles du jeu, de manière à faire jouer les autres joueurs selon elles. Ce faisant, les « coups » doivent être compris comme l'objet d'une invention toujours renouvelée, puisque le bon coup est celui qui permet d'échapper à la stratégie de l'adversaire en jouant contre les règles qu'il impose ou tente d'imposer. L'enjeu est alors de « porter un "coup" (un nouvel énoncé) qui soit inattendu »<sup>164</sup>. La nouveauté d'un bon « coup » réside en ce qu'il surprend parce qu'il bouleverse l'équilibre établi. Cette capacité stratégique d'invention est au cœur de la pensée lyotardienne de l'agonistique langagière, puisque c'est par elle que le jeu peut être relancé. A cette période, le conflit dans le langage est donc pensé sur le mode agonistique, c'est-à-dire sur le principe d'une joute. La lutte est toujours en même temps un jeu, dans lequel des joueurs s'opposent en inventant des

---

<sup>162</sup>*Ibid*, p.76.

<sup>163</sup>J.-F. Lyotard, *Au juste*, *Op. Cit.*, p.144.

<sup>164</sup>J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *Op. Cit.*, p.33.

« coups de langage » de manière à faire basculer, pour un temps, le rapport des forces en leur faveur, c'est-à-dire à imposer leurs règles de manière à faire jouer les autres joueurs selon elles. Or, cette théorie des jeux, parce qu'elle est polarisée sur les joueurs, se révèle propice à l'analyse sociale et politique, en mettant l'accent sur les conflits qui traversent la société. Pour autant, elle ne permet pas de poser pleinement la question de l'injustice comme risque inhérent à tout conflit, dans la mesure où l'injustice se trouve définie strictement comme le rejet ou la suspension du jeu, qu'ils procèdent de la terreur ou de la domination. L'accent étant mis sur la victoire, et cette dernière comportant essentiellement la relance du jeu, le problème de la souffrance ne peut émerger à l'intérieur de ce cadre théorique. A cet égard, *Le différend* marque une rupture profonde, fût-ce dans la continuité, dans la pensée lyotardienne du conflit.

La question de l'injustice paraît en effet au cœur de l'ouvrage de 1983, sous les traits du tort. Or, nous l'avons vu, ce dernier procède du différend, c'est-à-dire d'un état de conflit dans le langage entre parties potentiellement toutes aussi légitimes. Cet « état instable du langage », Lyotard le nomme, dans la conférence intitulée « Judicieux dans le différend », « la guerre civile du langage avec lui-même »<sup>165</sup>. Ce n'est que par l'éclaircissement de cette phrase que pourront être déterminés la nature et le rôle du conflit dans la pensée de l'auteur à cette époque. La lutte paraît donc toujours centrale pour la pensée du différend. Cette lutte, toutefois, ne peut plus être comprise comme une agonistique, parce qu'elle n'est plus un jeu, elle est une « guerre ». Or, la guerre se trouvait d'emblée placée, dans *Au juste*, du côté de la terreur : « toute guerre moderne [...] est terroriste »<sup>166</sup>. Considérer le conflit dans le langage comme une « guerre » revient donc à faire entrer dans l'enchaînement des phrases la possibilité de la violence. Ce n'est, en effet, qu'à ce titre que le tort peut être compris comme une « souffrance ». Si dans un différend l'une des parties subit un tort, c'est parce que violence lui est faite, celle de lui interdire

---

<sup>165</sup>J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », *Loc. Cit*, p.236.

<sup>166</sup>J.-F. Lyotard, *Au juste*, *Op. Cit*, p.152.

l'expression du préjudice qu'elle subit. Toutefois, cette guerre n'est pas une guerre classique comme celles qui opposent deux ou plusieurs pays. Elle est une « guerre *civile* », c'est-à-dire qu'elle se déroule à l'intérieur d'un seul pays, sur un même territoire qui est celui de toutes les parties en présence. Celles-ci appartiennent à la même population. Or, ce pays, ce territoire, s'avère être le langage. Ce sont donc les différentes factions de sa population – les phrases et les discours – qui sont en lutte. Avec la notion de « guerre civile », la conflictualité apparaît strictement interne au langage, et ne peut plus renvoyer à la moindre extériorité, situations ou intérêts des acteurs. Il n'y a donc plus que le langage, « sans dehors »<sup>167</sup>. Dès lors, cette « guerre » ne peut plus être que civile, puisqu'il n'y a pas d'autres territoires pour s'opposer à lui. Il convient alors de déterminer en quoi consiste cette « guerre civile » et son rôle dans le dispositif théorique de Lyotard. L'entente de cette notion suppose de saisir son émergence à partir de la situation de guerre telle qu'elle se manifeste dans les conflits entre nations et entre écoles philosophiques. De l'un de ces champs de bataille à l'autre, le rapport est d'analogie. En effet, dans les deux cas, la guerre semble apparaître comme le moteur naturel du progrès : pour la philosophie, elle repose sur « un penchant (*Hang*) et même une poussée (*Drang*) à raisonner ou à ratiociner (*vernünfteln*), à disputer et, dans l'emportement de l'*Affekt*, à se quereller (*zanken*) »<sup>168</sup>. Cette lecture des conflits entre doctrines philosophiques, tirée de l'*Anthropologie* kantienne, implique que chaque partie est poussée à défendre ses positions, c'est-à-dire à lutter, non par la raison, mais par des pulsions. Ces dernières, parce qu'elles sont en-deçà de la conscience, ne dépendent pas de la volonté du sujet belliqueux, mais au contraire la meuvent. C'est pourquoi Kant, et Lyotard à sa suite, peut qualifier ce mouvement d'impulsion à l'affrontement de « disposition »<sup>169</sup>. Il y a donc une disposition des écoles philosophiques à s'affronter, comme il y a une disposition des

---

<sup>167</sup>Nous reprenons l'expression à A. Gualandi, *Lyotard, Op. Cit.*

<sup>168</sup>J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », *Loc. Cit.*, p.202.

<sup>169</sup>*Ibid.*

nations à se faire la guerre. Chez ces dernières, la lutte consiste à opposer des législations et des richesses, de manière à faire triompher les siennes sur celles de l'ennemi. Toutefois, cette disposition à se faire la guerre, loin d'apparaître comme un mal auquel il faudrait s'habituer faute de pouvoir y rien changer, se révèle en réalité une chance :

« A force d'ébranler la validité des arguments des uns et des autres [...] la querelle éveille l'esprit critique et le conduit à l'instauration de la philosophie critique »<sup>170</sup>.

Dans la guerre, puisque chacun détruit toujours à nouveau les bases de l'autre, chacun est poussé à se réinventer toujours, à trouver de nouveaux arguments pour consolider ses positions. Mais en outre, puisqu'elle fait ressortir les insuffisances de chacune des parties, elle rend possible l'élaboration de nouvelles solutions et de nouvelles positions permettant de pacifier le conflit. Ce faisant, tout se passe « comme si » cette disposition était une ruse de la nature pour permettre le progrès de l'humanité, puisqu'elle semble pousser les hommes. Or, ce progrès semble devoir être compris comme une pacification :

« La paix que là les hommes groupés en États, ici les philosophes rassemblés en Écoles ne peuvent pas arriver à instituer librement alors qu'elle est pourtant la condition du développement de la libre raison chez tous, – tout se passe "comme si" la nature les contraignait "despotiquement" à s'en rapprocher par les moyens de la guerre et du commerce, matériels là et intellectuels ici. »<sup>171</sup>

La disposition belliqueuse propre aux nations et aux philosophes apparaît dès lors comme le moteur d'une pacification des conflits qui ne pourrait advenir autrement. Les hommes, en effet, puisqu'ils sont poussés à se faire la guerre, ne peuvent instaurer la paix. Le seul moyen de parvenir à cette dernière semble alors qu'elle procède du conflit lui-même. En quoi la guerre peut-elle faire advenir la paix? L'exemple du conflit des doctrines philosophiques tel qu'il est observé par Kant permet de le comprendre. En effet, la querelle opposant empiristes et idéalistes devient l'opérateur manifeste d'une pacification de la philosophie en ce qu'elle « éveille l'esprit critique et le conduit à l'instauration de la philosophie critique », laquelle, comme l'on sait, se présente avant tout comme un

---

<sup>170</sup>*Ibid.*

<sup>171</sup>E. Balibar, L. Ferry, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *Rejouer le politique*, Galilée, Paris, 1981, p.125.

« tribunal » <sup>172</sup> . L'entreprise de pacification des conflits apparaît donc comme l'instauration d'un tribunal permettant de les trancher par les moyens du droit, c'est-à-dire par l'établissement de la légitimité propre à chaque partie. Le conflit n'est pas supprimé, mais il ne vise plus la destruction de l'adversaire; il se trouve bien plutôt reporté sur une autre scène, extérieure. Il en est de même avec le tribunal international de l'Organisation des Nations Unies (ONU) pour les conflits entre États, qui a pour vocation de déplacer ces conflits du terrain militaire au terrain du droit. Néanmoins, nous l'avons vu, c'est précisément avec l'instauration des tribunaux que naissent les différends, en tant que conflits de légitimité. Un différend, en effet, n'advient que lorsque l'enjeu est, pour l'une au moins des parties en présence, d'imposer son régime de légitimité à l'autre ou aux autres. Or, c'est précisément en cela que consiste le rôle du tribunal : départager la légitimité propre à chaque partie. L'ouverture de la scène du tribunal, si elle se présente bien comme une réponse au conflit en vue de le pacifier, apparaît également comme l'ouverture d'un autre type de conflit, celui du droit. C'est pourquoi Lyotard peut décrire cette paix, suivant les mots de Kant, comme « un état armé permanent »<sup>173</sup>. Toutefois, cette scène, pour produire le résultat escompté, doit être commune à toutes les parties en présence. Or, la seule scène qui puisse remplir une telle fonction est celle du langage, avec la multiplicité des tribunaux qu'il comporte, parce qu'il est le dénominateur commun de toutes les revendications possibles, puisque, pour exister, elles doivent être formulées. La paix dans le langage apparaît donc comme le lieu et la condition d'un état de guerre, mais d'une guerre de légitimité au sein d'un même empire, soit une guerre civile. Néanmoins, cette paix guerrière, loin d'être dévalorisée par Lyotard, semble au contraire être au cœur de la positivité propre au conflit des phrases. En effet, cet « état armé », précisément parce qu'il entretient le conflit en le déplaçant sur une scène plus adaptée, a pour effet de « maintenir toujours en éveil (*rege*), en état d'agitation, les forces du sujet » et permet « de le défendre

---

<sup>172</sup>J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », *Loc. Cit*, p.202.

<sup>173</sup>*Ibid.*



contre le sommeil de la mort »<sup>174</sup>. Ouvrir la scène du jugement conduit à maintenir en éveil l'attention portée aux différends, afin de s'efforcer de les résoudre. Ce faisant, la vitalité du juge se trouve toujours entretenue. De sorte que l'« état armé peut apparaître comme un état de bonne « santé ». Mais plus profondément, en maintenant constante l'attention du juge, la « guerre civile » entre les phrases se révèle être le moteur de la vitalité du langage :

« L'état armé, qui est la paix philosophique, ne procure pas la santé aux hommes ni aux philosophes, il est la santé du langage »<sup>175</sup>.

En effet, dans la mesure où les différends qui opposent les phrases conduisent à l'invention de nouveaux idiomes, et donc de nouveaux tribunaux, ils relancent toujours la dynamique propre aux rapports entre les phrases, avec les conflits qui l'accompagnent. Ainsi, il est manifeste que, bien que le contexte et les enjeux changent de *La condition postmoderne* au *Différend*, le souci de préserver – et même d'encourager – le mouvement, le jeu dans le langage est constant. Toutefois, alors que dans le premier ouvrage ce mouvement était l'effet d'une relance résultant de bons « coups » de langage, il apparaît, dans le second, comme la vie même des phrases. Ce n'est pas un homme qui formule un nouvel idiome pour formuler ce qui est « en souffrance », mais ce dernier qui lance un appel à celui qui le portera. Dès lors, la « guerre civile dans le langage » apparaît comme la scène où s'érigent constamment de nouveaux tribunaux pour trancher les différends entre les phrases, relançant chaque fois les phrases possibles et, de ce fait, réintroduisant toujours de nouveaux différends.

---

<sup>174</sup>*Ibid*, p.203.

<sup>175</sup>*Ibid*, p.236.

## CONCLUSION

Il apparaît donc que la situation du contexte, historico-politique d'une part, et philosophique d'autre part, dans lequel se place la pensée politique de Lyotard repose sur la déconstruction des grands récits philosophiques et politiques fondateurs de la modernité. Il s'agit tout d'abord de démanteler les deux premiers de ces récits – le récit spéculatif de l'Idéalisme allemand et le récit libéral (au sens premier du terme) des Lumières –, dans la mesure où ils forment le cadre théorique à partir duquel les discours contemporains ont pu s'ériger. En effet, le récit hégélien, dans un premier temps, se présente comme une tentative de légitimation du savoir comme opérateur de la formation morale du peuple, formation qui ne peut être comprise que comme soumission à l'État moderne en tant qu'accomplissement de la rationalité de l'Esprit absolu dans l'histoire. Ce faisant, ce récit apparaît comme le discours fondateur, sur le plan philosophique, de l'autorité de l'État comme principe unificateur d'une communauté d'êtres rationnels. A travers cette figure de l'État, c'est l'autorité elle-même, comme mise sous la dépendance d'un principe politique premier, qui se trouve affirmée. Quant au second de ces récits, le récit des Lumières, il apparaît comme une entreprise de légitimation de la science comme moteur de l'émancipation des hommes. Le savoir ne se présente plus comme l'accomplissement d'une rationalité auto-référencée, mais comme un moyen pour le peuple de se soustraire à la domination des tyrans sous laquelle son ignorance le place. Il devient un moyen pour une fin extrinsèque : la liberté. La référence à l'État, toutefois, est également présente dans ce discours, comme opérateur de l'émancipation. Il ne s'agit cependant pas, contrairement au récit de l'Idéalisme allemand, de la subsumption du peuple sous l'État comme principe premier – la configuration autoritaire – mais de l'affirmation d'un principe de représentativité du premier par le second, de sorte que l'État doit rester tributaire du peuple qui l'institue. Ces deux récits déterminent les deux directions prises par la pensée politique moderne, celle de l'État-nation souverain d'une

part, et celle de l'émancipation du peuple d'autre part. Mais ils se trouvent également unis dans le troisième grand récit déterminant pour l'époque moderne, le récit marxiste. En effet, ce dispositif théorique reprend les traits structuraux du récit des Lumières en tant, d'une part, qu'il se fait la narration de l'émancipation du peuple, et, d'autre part, que cette émancipation repose sur le primat de la théorie sur la pratique – au sens où la pratique révolutionnaire s'ordonne à la description théorique du mouvement de l'histoire et de la pratique politique juste –, et donc sur la connaissance scientifique. Mais il reprend également les traits du discours hégélien en tant qu'il se développe selon une logique dialectique, c'est-à-dire téléologique, et partant théologique (eschatologique) et reproduit la configuration autoritaire en faisant du Parti le seul destinataire légitime du discours politique juste.

Dans le contexte postmoderne d'effondrement des grands récits, toutefois, ces trois discours ont perdu leur légitimité et leur crédibilité, dans un mouvement de destitution procédant du développement de ces discours eux-mêmes. Pour ce qui est du discours Idéaliste, c'est le dévoilement des présupposés sur lesquels il repose – dévoilement rendu possible par ce discours lui-même, qui voit dans le jeu des présupposés le moteur de la connaissance rationnelle – qui est au principe de son déclin. En effet, l'échec du récit hégélien paraît résulter de l'illusion transcendantale, sur laquelle repose le dispositif dialectique, qui identifie dans le pronom de la première personne du pluriel le destinataire et le destinataire de la loi. Cette illusion est au fondement de la notion de communauté, sur laquelle seule peut s'ériger l'autorité de l'État comme principe unificateur de la communauté. Une fois cette illusion mise à jour, le récit s'effondre. En conséquence l'autorité de l'État et l'édification d'une communauté ne peuvent plus servir de principes pour la pensée du politique. Qui plus est, une fois brisée la logique dialectique, il devient impossible d'avoir recours à la téléologie comme grille de lecture de l'histoire, comme cela s'est avéré dans l'analyse lyotardienne de l'événement nommé *Auschwitz*. Quant au

récit des Lumières, c'est l'éclatement du sujet en facultés distinctes – sur lequel repose l'édifice critique – qui a rendu possible l'éclatement du langage en jeux hétérogènes proposé par Wittgenstein. Or, une telle fragmentation du langage conduit à une fragmentation identique du sujet, qui ne peut plus apparaître comme le fondement unitaire auquel se rapportent les pratiques, mais doit au contraire être conçu comme traversé par des genres de discours hétérogènes sur lesquels il est différemment situé. Le discours des Lumières se trouve dès lors miné dans son principe, la subjectivité. Le sujet, dès lors, ne peut plus être conçu comme le fondement du monde social, c'est-à-dire du politique. Dans le même temps, le genre de discours de la science se trouve distingué du genre de discours de l'éthique et du politique, le genre prescriptif, de sorte que le savoir ne peut plus apparaître comme le ressort de l'émancipation des hommes. Le privilège des intellectuels dans l'action politique se révèle ainsi n'être qu'un fantasme de ces derniers et un abus quant à leur rôle légitime. Enfin, pour ce qui est du récit marxiste, l'analyse de son dispositif théorique a montré, outre l'illusion transcendantale – tirée de son hégélianisme inhérent – sur laquelle repose l'autorité conférée au Parti et le privilège accordé à la théorie, qu'il s'ordonnait à une temporalité messianique. Il en ressort que tout projet révolutionnaire se déploie eschatologiquement, ce qui le caractérise comme utopie, et par suite, le condamne dès l'origine. Ainsi, toutes les autorités – politiques et philosophiques – légitimes qui ont ponctuées la modernité (l'État souverain, le sujet, le peuple, le Parti, les intellectuels) se voient congédiées par Lyotard, en quoi sa pensée politique semble se présenter comme un anarchisme<sup>176</sup>.

Ce qui semble à première vue apparaître comme l'anarchisme de Lyotard, la critique des grandes autorités époquales, devrait le conduire à voir dans le capitalisme libéral contemporain la possibilité d'une pensée libérée de ces patronages<sup>177</sup>. Cependant, ce

---

<sup>176</sup> « Il y a, donc, au moins deux points autour desquels l'anarchisme classique et l'expérimentation lyotardienne convergent » (*nous traduisons*). N. Curtis, *Against autonomy*, *Op. Cit.*, p.182.

<sup>177</sup> « Les critiques de l'autorité et les définitions de la liberté de nombreux anarchistes ont une similarité structurelle en commun avec le libéralisme, le fait qu'ils circonscrivent le bien commun par l'auto-

mouvement de destitution inhérent aux grands récits de la modernité n'est pas le tout de la déconstruction opérée par Lyotard. Celle-ci, en effet, ne peut être pleinement comprise qu'à la lumière de sa charge critique contre ces récits, commandée par un impératif de justice. Or, cette charge, pour être comprise, suppose l'entente du concept de différend, au sens où il nomme une situation de domination dans laquelle la partie dominée souffre de ne pouvoir exprimer le préjudice qu'elle subie, du fait qu'elle se voit imposé l'idiome de la partie dominante comme seul légitime pour porter plainte. Ainsi, le trait structurel commun aux récits hégélien et marxiste ainsi qu'au capitalisme libéral – le récit des Lumières en est excepté, en raison de la distinction des domaines sur laquelle repose son discours – est la mise en œuvre d'une logique totalitaire par laquelle un genre de discours – respectivement, le genre spéculatif, le genre économique comme science de l'histoire, et le genre économique comme échange – se voit conféré une autorité illégitime sur l'ensemble des autres genres en prétendant les fonder et les traduire. Une telle construction hégémonique est illégitime en droit, dans la mesure où, d'une part, les genres de discours sont hétérogènes et obéissent à des enjeux propres à chacun, et où, d'autre part, il n'y a ni genre de discours, ni phrase originaire, mais toujours déjà l'éclatement des phrases et des genres, de sorte qu'aucune traduction ni aucune dérivation ne sont possibles. Mais cette logique est en outre condamnable, puisqu'elle fait du tort à ces genres de discours, en tant qu'elle nie leurs finalités propres, et à ces phrases, dans la mesure où elle tente d'en annuler l'occurrence. Il en résulte que toute prétention hégémonique est par principe violente, de sorte que défaire les hégémonies apparaît comme un impératif éthique. C'est ce qui est rendu possible avec le second sens du concept de différend, celui qui définit l'écoute de cette situation, de manière à reconnaître

---

détermination, les droits, et le choix » (*nous traduisons*). *Ibid*, p.183. C'est ce qui explique l'ambiguïté de Lyotard avec le capitalisme dans *Économie libidinale*, *Op. Cit*, où il se trouve, d'une part, valorisé en tant qu'il ouvre au maximum les possibilités d'être affecté en permettant une circulation libre – c'est-à-dire débarrassée des tabous – des intensités. Mais d'autre part, il apparaît tout aussi vivement critiqué du fait que cette ouverture est tout de suite neutralisée sous la forme de l'échange monétaire comme mise en équivalence de ce qui circule, par quoi la capitalisme se révèle comme système prostitutionnel.

que les victimes se voient imposé un idiome qui ne fait pas droit à leurs revendications légitimes. Ainsi, le capitalisme se révèle également un modèle de société non-viable. Aucune des autorités régionales établies par la modernité ne peut plus être acceptée. Bien plus, ce que révèle la critique des hégémonies, c'est qu'aucune autorité ne peut jamais, en droit, prétendre à unifier les genres de discours. Il ne peut plus y avoir de premier principe auquel référer l'agir politique. En conséquence, aucun consensus n'est plus possible, qui permettrait de donner une direction univoque à la pratique. Ainsi, la pensée de Lyotard n'apparaît pas tant anarchiste, au sens de Bakounine, qu'an-archique. Ce n'est qu'à cette condition qu'il devient possible de libérer la multiplicité des phrases et des genres de discours, par la reconnaissance de leur hétérogénéité. Ainsi seulement il devient possible, *en droit*, de reconnaître les revendications silencieuses des victimes en ouvrant le champ des phrases possible, de manière à trouver, pour chaque victime, la phrase qui lui permette d'exprimer le préjudice qu'elle subit.

Toutefois, cette hétérogénéité des régimes de phrase et des genres de discours, comme des jeux de langage, entre eux, si elle est bien la condition de la reconnaissance de la légitimité des phrases en souffrance, pose un problème constant dans l'œuvre de Lyotard à cette période, celui du conflit. En effet, si les genres de discours sont hétérogènes et incommensurables entre eux, ils ne peuvent être ramenés à une règle commune et voient donc leur compétence cantonnée à un domaine particulier qui fixe les frontières de leur juridiction. Ce faisant, il ne peut plus y avoir, à l'époque postmoderne, de métalangage capable d'unifier les différents genres de discours qui constituent le langage, et donc plus de méta-récit pouvant légitimement prétendre à unifier les différentes finalités propres à chacun de ces genres (comme la justice ou la vérité). Il s'ensuit qu'il devient impossible d'unifier les différents secteurs de l'activité humaine (respectivement le politique et la science). Par conséquent, s'il n'y a plus d'autorité surplombante à laquelle indexer ces différents discours, chacun d'eux peut prétendre imposer ses règles et sa finalité sur

chaque cas qui se présente, comme cela est apparu lors de la polémique philosophique opposant les empiristes aux idéalistes. Les différents genres de discours se trouvent donc dans un état de conflit généralisé opposant chacun contre chacun. Il s'agit, en propre, d'une « guerre civile dans le langage », dans la mesure où l'enjeu de ce conflit est d'imposer ses critères de légitimité au détriment de ceux des autres. Toutefois, il est apparu que cette « guerre civile », qui est la véritable figure du différend, ne pouvait voir le jour qu'à partir du moment où le conflit cessait d'opérer sur le champ de bataille, qu'il soit langagier ou politique, pour être reporté sur la scène du droit. C'est ce mouvement de report qui a présidé à l'inflexion théorique de la pensée lyotardienne du conflit entre *Au juste* et *Le différend*. Ainsi, là où, à la fin des années 1970, Lyotard concevait le conflit comme une lutte entre hommes s'affrontant à l'aide de « coups » de langage visant à modifier leurs situations pragmatique – c'est-à-dire une lutte sociale –, la pensée du différend le conduit à situer la lutte non plus entre des hommes, mais entre des phrases, de telle sorte que l'enjeu n'est plus de relancer le jeu en triomphant de l'adversaire, mais de faire droit à la légitimité de ceux auxquels le silence est imposé. C'est ce passage, motivé par l'attention portée aux victimes, qui rend nécessaire une problématisation juridique de la justice. Le questionnement sur la justice, entendue comme préservation de l'hétérogénéité – se trouve donc bel et bien rendu nécessaire par le constat d'une conflictualité incessante, qui est lui-même la conséquence de l'effondrement des grands récits en tant qu'autorités unificatrices de l'ensemble des discours. Ainsi, si le problème de la justice se posait déjà dans les écrits antérieurs au *Différend* – parce que le conflit y était déjà présent –, sa solution ne pouvait déboucher que sur l'ouverture maximale des possibilités de jeu, c'est-à-dire de lutte. Avec *Le différend*, le souci de l'hétérogénéité ne peut plus apparaître seulement comme une définition de la justice, mais également comme un moyen de rendre justice. C'est pourquoi la question de la justice ne pourra plus se poser qu'au travers de la problématique du jugement, qui départage les parties en

présence en révélant leur degré de légitimité. Ce n'est qu'ainsi que ce problème pourra être soulevé dans toute son ampleur, en prenant en compte la souffrance des victimes. Toutefois, l'analyse des rapports entre la « guerre civile dans le langage » de Lyotard et une conflictualité de type marxiste a révélé que, si l'anti-humanisme caractéristique de cette position rendait possible une problématisation quasi-transcendantale de la justice, elle se trouvait dans le même temps privée de tout ancrage social. En devenant un problème de droit, la justice, et donc le politique, cesse d'être l'enjeu de luttes matérielles et effectives, tel que cela apparaissait encore dans *Au juste* sous les traits de l'engagement. Il nous faudrait, pour poursuivre le développement de cette question, analyser en détail comment le problème du jugement s'ordonne, sous le patronage de Kant, à la figure du spectateur et à la fonction du témoignage, et suppose donc un point de vue extérieur, interdisant de ce fait à Lyotard toute compréhension du politique en termes de lutte effective.



## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres de Lyotard

*Économie libidinale*, Minuit, Paris, 1974.

*Rudiments païens*, Klincksieck, Paris, 1977, réédition 2011.

*Instructions païennes*, Galilée, Paris, 1977

Avec J.-L Thébaud, *Au Juste*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1979, réédition. 2006.

Collectif, *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1981.

Avec E. Balibar, L. Ferry, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Rejouer le politique*, Galilée, Paris, 1981.

*Le Différend*, Minuit, Paris, 1983.

Avec J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985.

*La Guerre des Algériens*, Galilée, Paris, 1989.

### Commentaires

G. Bernard, « "A l'écart des intellectuels": dérivés du prescriptif », in *Les transformateurs Lyotard*, Sens & Tonka, Paris, 2008.

N. Curtis, *Against autonomy. Lyotard, judgement and action*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2001.

A. Gualandi, *Lyotard*, Perrin, coll. Tempus philo, Paris, 2009.

F. Guibal, J. Rogozinski, *Témoigner du différend. Quand phraser ne se peut*, éditions Osiris, 1989.

Michel Olivier, « Le différend, ou la question de l'enchaînement », in *Les transformateurs Lyotard*, Sens & Tonka, Paris, 2008.

C. Pagès, *Lyotard et l'aliénation*, P.U.F, Paris, 2011.

C. Pagès, « Les Marx de Lyotard », in *Cités*, P.U.F, Paris, 2011/1, n°45

G. Sfez, *Lyotard. La partie civile*, Michalon, Paris, 2007.

### Auteurs annexes

C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, 3, Seuil, Paris, 1990.

G. Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils éditeur, Paris, 1998.

F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Éditions La Découverte, & Syros, Paris, 2002.

J. Ferry, J.-P. Person, A. Renault, *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979.

G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, UGE, coll. 10/18, 1965.

K. Marx, « Contribution à la critique de l'économie politique », in *Philosophie*, Gallimard, Coll. Essai, Paris, 1982.

R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, diaphanes, Bienne-Paris, 2013.

R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, TER, Mauvezin, 1996.

P. Souyri, *Révolution et contre-révolution en Chine*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1982.

# TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	3
I. Logique du différend .....	11
1. Le différend ontologique.....	12
2. La Shoah ou l'anéantissement .....	15
3. Le salariat.....	19
II. Déconstruction de la modernité .....	25
1. Le récit de l'Idéalisme allemand .....	26
a) Institution du métarécit hégélien .....	27
b) Destitution du métarécit hégélien .....	31
c) La dialectique hégélienne à l'épreuve d'Auschwitz .....	35
2. Le récit des Lumières.....	45
a) Institution du métarécit des Lumières .....	46
b) Destitution du métarécit des Lumières .....	50
3. Le marxisme qui a fini .....	55
4. Le capitalisme atemporel ou l'hégémonie du profit.....	66
III. De l'agonistique générale à la guerre civile .....	78
CONCLUSION.....	89
BIBLIOGRAPHIE.....	96